N° 87 DÉCEMBRE 1926.

LA VIE SPIRITUELLE

REVUE MENSUELLE

LES PRINCIPES ET LA PRATIQUE

Les Purifications passives ou épreuves intérieures

En parlant de la mortification ou purification active que nous devons nous imposer à nous-mêmes, nous avons dit qu'elle est nécessaire pour quatre grands motifs principaux : 1° pour corriger ce qu'il y a de déréglé dans les suites du péché originel qui subsistent dans le baptisé, 2° pour détruire les suites de nos péchés personnels et réparer l'offense faite à Dieu, 3° pour empêcher notre « activité naturelle » de s'égarer en se développant au détriment de la vie de la grâce, et en perdant de vue l'élévation infinie de notre fin surnaturelle, 4° enfin pour imiter Jésus crucifié et travailler avec lui au salut des âmes.

Ce quatrième motif nous est indiqué par Notre-Seigneur lui-même, lorsqu'il nous dit : « Si quelqu'un veut venir après moi, qu'il se renonce lui-même, qu'il porte sa croix chaque jour et me suive (1). » Saint Luc, en rapportant ces

(1) Luc., IX, 23. Item Matth., XVI, 24 ; Marc, VIII, 34.

paroles, remarque que Jésus, en les disant, « s'adressait à tous ». Il ne suffit pas en effet de se mortifier soi-même, il faut encore patiemment porter la croix que Dieu nous envoie, pour nous purifier, pour nous marquer à l'effigie du Sauveur et continuer en un sens, avec Lui, par Lui et en Lui, le mystère de la rédemption, qui dure jusqu'à la fin des temps.

Ce que le langage chrétien appelle *la croix* par analogie avec les souffrances et la mort de Notre-Seigneur, ce sont les peines quotidiennes physiques et morales qui naissent de nos rapports avec le monde extérieur et avec nos semblables, mais surtout ce sont les souffrances plus directement envoyées par Dieu, pour nous rendre plus semblables au Christ Jésus, qui dut être « obéissant jusqu'à la mort de la Croix » pour le rachat de l'humanité. « *Sicut mandatum dedit mihi Pater, sic facio.* J'agis selon le commandement que mon Père m'a donné » (Jean, XIV, 31). C'est jusque-là que tout chrétien, chacun selon sa condition, doit suivre le divin Maître.

La nécessité de la croix s'impose en effet à nous pour deux raisons principales. La première, c'est que nous portons en nous les *racines d'un mal souvent plus profond que nous ne pensons*, et nous ne savons pas assez où se trouvent en nous ces germes de mort. Même lorsque nous nous sommes mortifiés et avons fait de sérieux efforts pour être réguliers et fervents, il reste en nous beaucoup de défauts inconscients, qui sont autant de formes de l'égoïsme dans les choses mêmes de la piété, de l'étude, de l'apostolat : empressement naturel, sensualité spirituelle, orgueil spirituel ou intellectuel, jugement propre, volonté propre, qui empêchent le règne de Dieu de s'établir profondément en nous et qui nous éloignent de l'union divine. Quelle distance entre la régularité même accompagnée d'une certaine ferveur et la véritable sainteté! Cette distance est comblée

par la croix patiemment portée par amour. Le Seigneur sait mieux que nous où est notre mal; il nous envoie des messagers, qui viennent nous dire, pas toujours très charitablement, nos vérités et nous toucher au point le plus délicat. Il vient lui-même, lorsqu'il est nécessaire, porter le fer et le feu dans nos plaies, pour arracher ou brûler les principes de corruption qui nous empêchent d'être la vivante image de son Fils.

La deuxième raison, pour laquelle la croix s'impose à nous, a un rapport plus intime encore avec nos deux grands modèles : Jésus et Marie n'avaient pas besoin d'être purifiés, mais ils durent souffrir pour notre rédemption. En cela encore il faut les imiter. Dans la mesure où nous devenons plus intimement unis à Notre-Seigneur, nous devons lui être associés dans son œuvre rédemptrice, et le principal moyen dont il s'est servi lui-même pour racheter le monde, c'est la Croix, manifestation suprême de son amour pour son Père et pour nous.

Par suite, et la vie de tous les saints nous le montre, la nécessité de la croix est *proportionnelle* à la purification dont les âmes ont besoin et au degré d'union au Christ Jésus, de vie apostolique et réparatrice, auquel Dieu veut efficacement les conduire. Certaines âmes, restées parfaitement innocentes depuis l'enfance, ont moins besoin de purification; d'autres, quoique déjà très pures, vivent au milieu de souffrances presque continuelles, parce que Notre-Seigneur les appelle à une perfection incomparablement plus haute que celle dont se contentent beaucoup de chrétiens facilement satisfaits. Plus Dieu nous aime, plus les croix qu'il nous envoie sont pesantes et plus elles ressemblent à celle du Christ Jésus et de sa sainte Mère.

Pour porter patiemment sa croix, il faut en avoir l'intelligence, voir où elle tend; il faut la porter en lumière, par amour pour Notre-Seigneur. Pour cela il convient de con-

naître les différentes manières dont Dieu éprouve généralement les âmes.

Il y a les croix qui ont pour but de purifier notre sensibilité, de la soumettre à l'esprit : elles sont fréquentes, communes à beaucoup, surtout aux commençants. Puis il y a les croix de l'esprit, qui ont pour but de le surnaturaliser de plus en plus, de le soumettre pleinement à Dieu : elles sont le partage du petit nombre, des âmes déjà avancées.

Il convient de parler de ces deux genres d'épreuves, appelées souvent par les auteurs spirituels *purifications passives des sens* et *purifications passives de l'esprit*, de déterminer ce qu'il y a en chacune d'essentiel et quelles sont les épreuves concomitantes. On verra ainsi pourquoi cette double purification passive est nécessaire, pour arriver à la pleine perfection de la vie chrétienne.

La Purification passive des sens

Pour procéder avec ordre dans l'étude de ce sujet, nous verrons 1° la nécessité de cette purification, 2° sa description psychologique, 3° son explication théologique par les causes qui la produisent, 4° les règles de direction appropriées à cet état, 5° les autres épreuves qui assez généralement l'accompagnent, et 6° enfin à quel moment cette purification passive de sens se produit-elle normalement? Est-ce à l'entrée de la voie illuminative ou notablement plus tard?

§ I. — *La nécessité de cette purification*

Cette nécessité s'impose, comme le montre saint Jean de la Croix, *Nuit obscure*, l. II, c. II, à raison des imperfections spirituelles des commençants, qui peuvent se ramener à l'orgueil spirituel, à la sensualité spirituelle et à la

paresse spirituelle. On trouve ici comme une transposition des sept péchés capitaux ; il y a autant de déviations de la vie spirituelle, mais ces déviations se ramènent aux trois principales que nous venons de dire.

Saint Jean de la Croix considère presque exclusivement le trouble qu'elles apportent dans nos rapports avec Dieu, mais elles ne nuisent pas moins à nos rapports avec le prochain, et à l'apostolat dont nous pouvons être chargés.

On s'attache immodérément aux consolations sensibles dans la piété ; on les recherche pour elles-mêmes, en oubliant qu'elles ne sont pas une fin, mais un moyen ; on préfère le goût des choses spirituelles à leur pureté. Il y a là de la gourmandise spirituelle, qui, lorsqu'elle n'est pas satisfaite, engendre l'impatience, puis la paresse spirituelle, ou le dégoût du travail de la sanctification, dès qu'il s'agit d'avancer par la « voie étroite ». Les anciens ont beaucoup parlé de cette paresse et de ce dégoût qu'ils appelaient *acedia* ; cf. S. Thomas, IIª IIæ, q. 35.

Si de nouveau les choses vont à souhait, on se prévaut par orgueil de sa perfection, on juge sévèrement les autres, on se pose en maître, alors qu'on n'est encore qu'un pauvre disciple. Cet orgueil spirituel, dit saint Jean de la Croix (*Nuit obscure*, l. I, c. 2), porte les commençants à fuir les Maîtres qui n'approuvent pas leur esprit, « ils finissent même par leur porter rancune ». Ils se mettent en quête d'un guide favorable à leurs goûts, recherchent son intimité, lui confessent leurs fautes de façon à ne pas se diminuer, « ils finissent par s'excuser au lieu de s'accuser. Il y a aussi le confesseur spécial pour les mauvais cas, l'autre restant réservé à la confidence exclusive du bien, pour qu'il garde une excellente opinion de son pénitent » (ibid.). Cette *hypocrisie* signalée par saint Jean de la Croix chez les commençants, qui ont besoin de subir la purification passive des sens, montre bien que, pour lui, ce sont des *commen-*

çants au sens où ce mot est généralement entendu, et l'on voit par là qu'il faut prendre à la lettre et selon le sens *courant* des termes ce qu'il dit (*Nuit obscure*, l. I, c. 8) : « la purification *passive* des sens est commune, *elle se produit chez le grand nombre des commençants* ». Nous ne saurions donc admettre, comme on l'a prétendu, que *les commençants*, dont il est ici parlé, sont déjà arrivés à la vie unitive ordinaire par la purification active, et qu'ils ne méritent ce nom qu'à un point de vue très spécial, en tant qu'ils débutent non dans la vie intérieure, mais dans les voies passives, considérées comme plus ou moins extraordinaires, en dehors de la voie normale (1).

Les défauts dont vient de parler saint Jean de Croix montrent bien qu'il s'agit de vrais commençants ; ce n'est pas là une terminologie spéciale, c'est la terminologie traditionnelle, mais prise dans son sens plein et non amoindri, pour parler surtout à des âmes qui ont la vocation contemplative ou à celles appelées à l'apostolat qui est le rayonnement de la contemplation.

A ces défauts s'en ajoutent beaucoup d'autres, que saint Jean de la Croix note à peine, car il ne considère guère, nous l'avons dit, que nos rapports avec Dieu et pour ainsi dire pas la répercussion de ces défauts dans l'étude et l'apostolat.

Il est facile de le compléter sur ce point.

En se livrant à l'étude, les commençants (et aussi les *attardés*, qui sont manifestement très nombreux) y mettent souvent plus de curiosité que d'amour de la vérité, et

(1) Nous regrettons que M. Tanquerey, dans son *Précis de Théologie ascétique et mystique* (t. II, p. 402, n. 1), favorise encore cette manière de voir, en plaçant *la nuit des sens* dans le livre III consacré à *la voie unitive*. Ce n'est pas seulement s'éloigner de la terminologie de saint Jean de la Croix, c'est s'éloigner de son enseignement et de la doctrine traditionnelle.

comme ils méconnaissent le prix de celle-ci, ils ne prennent pas assez de précautions contre l'erreur. Il n'est pas rare qu'ils s'exagèrent beaucoup leur valeur personnelle et ils s'irritent si elle semble méconnue. Ils dénigrent par jalousie et envie ceux, parfois mieux doués et plus désintéressés, qui travaillent à côté d'eux. Ils empêchent par là leur bonne influence, dont dépend peut-être l'avancement ou même la persévérance de plusieurs. Ils peuvent nuire gravement ainsi au bien commun, sans en avoir très nettement conscience. Jusque dans les milieux religieux, l'activité intellectuelle manifestée par les livres et les revues, même et parfois surtout lorsqu'elle se déclare purement objective, est souvent faussée par mille petites passions et intrigues qui travaillent contre la vérité, lorsque celle-ci est formulée par quelqu'un qui a eu le malheur de déplaire. De là que de conflits irritants, où il n'y a assez souvent qu'une bonne foi bien relative, si l'on considère les exigences de la perfection.

De même si l'on se donne à l'apostolat, on y apporte beaucoup d'empressement naturel, de recherche personnelle, on se fait centre, on attire inconsciemment les âmes à soi, ou au groupe dont on fait partie, au lieu de les attirer à Notre-Seigneur Jésus-Christ. Et survienne l'épreuve, on se lamente et on se laisse plus ou moins aller au découragement.

Si l'on voulait noter tous les nuances des sept péchés capitaux, à ce niveau de l'activité humaine, chez les commençants ou chez les âmes attardées, qui sont le grand nombre, on n'en aurait jamais fini.

Tout cela montre la nécessité d'une purification profonde. Sans doute la mortification extérieure et surtout intérieure, que nous devons nous imposer à nous-mêmes, peut corriger plusieurs de ces défauts, mais elle ne suffit pas à extirper complètement leurs racines qui pénètrent en quelque sorte

jusqu'au fond de nos facultés. Il y a là des restes du péché (*reliquiæ peccati*), qui imprègnent pour ainsi dire notre tempérament et notre caractère ; nous n'en avons guère conscience, mais le prochain le voit et parfois en souffre beaucoup, sans rien dire. « De ces défauts, dit saint Jean de la Croix (*Nuit obscure*, l. I, c. 3), l'âme n'arrive pas à se débarrasser complètement avant que Dieu ne la place dans la purification passive de la Nuit obscure, dont nous allons nous occuper. Il convient pourtant que, dans la mesure de ses forces, elle s'applique par son activité propre à se purifier et à se perfectionner ; c'est ainsi qu'elle méritera la grâce de la cure divine, par laquelle Dieu guérit toutes les misères qui échappent à la volonté personnelle. Car ne l'oublions pas, *malgré toute sa générosité, l'âme ne peut arriver à se purifier complètement ;* elle ne peut se rendre apte le moins du monde à l'union dans la perfection de l'amour de Dieu. *Il faut que Dieu y mette la main lui-même* et *purifie l'âme dans ce feu obscur pour elle*, selon le mode et la manière que nous expliquerons ci-après. » — Bien plus, pour remédier aux défauts des « avancés », il faudra plus tard une autre purification passive, beaucoup plus douloureuse, mais féconde à proportion, celle de l'esprit (cf. *Nuit obscure*, l. II, c. 1 et 2).

§ II. — *Description psychologique de la purification passive des sens.*

Plusieurs auteurs, dans la description de cet état, insistent surtout sur son aspect négatif : la perte de toute dévotion sensible et la grande difficulté de la méditation discursive ; on a alors l'impression d'un recul plutôt que d'un progrès ; ils ne mettent pas assez en relief ce qu'il y a de positif et de principal en cette nuit des sens : un vif désir de Dieu, qui manifeste le début de la contemplation infuse, l'entrée dans une voie nouvelle.

On dit communément, et c'est bien vrai : Dans cet état de purification passive des sens, l'âme éprouve une *aridité complète de la sensibilité* pendant l'oraison et les divers exercices de piété ; rien de ce qui s'offre à sa méditation, dans les livres qu'elle aimait, ne l'attire plus ; ces choses n'ont plus de goût pour elle ; elle trouve partout sécheresse et stérilité. Avec cela elle a l'impression d'être dans les ténèbres et le froid la pénètre, comme si le soleil, qui éclaire et réchauffe l'esprit, s'était retiré. Quelquefois cette aridité si pénible engendre un certain dégoût des choses spirituelles et même une sorte de désolation, dans les âmes surtout qui ont reçu auparavant de grandes consolations sensibles et qui ont un tempérament porté à la tristesse. L'on devient à charge à soi-même, selon la parole du livre de Job, VII, 20 : « *factus sum mihimetipsi gravis* » ; il n'y a plus d'élan ni pour prier ni pour travailler, et l'on sent pourtant combien la prière serait nécessaire. On se demande si cette aridité est de la tiédeur, si elle vient de quelque faute dont on n'aurait pas eu nettement conscience, d'une certaine présomption par exemple qu'on aurait prise pour du zèle. Plusieurs veulent nous persuader, si nous les consultons, que c'est de la mélancolie, et qu'il faut recourir aux remèdes appropriés, prendre de l'exercice, faire diversion, se donner aux œuvres extérieures.

Les auteurs ajoutent d'ordinaire : Cependant cette aridité de la sensibilité est seulement la *privation de la dévotion accidentelle* et *non pas de la dévotion substantielle*, qui consiste dans la volonté de se donner généreusement au service de Dieu ($II^a II^{ae}$, q. 82, a. 1). Les sens et l'imagination restent comme dans le vide, la sensibilité ne trouve plus de saveur à rien et ressent comme du dégoût en toutes choses, mais ce n'est là qu'un dégoût involontaire, il n'atteint pas la volonté, qui est aussi supérieure à la sensibilité que l'intelligence dépasse les sens et l'imagination.

Tout cela est vrai, mais il faut considérer plus attentivement la nature et la cause de cette aridité ou sécheresse de la sensibilité, pour la bien distinguer de la paresse spirituelle, *acedia*, qui est la privation de la dévotion substantielle elle-même, et qui devient un dégoût des choses spirituelles aussi coupable qu'il est volontaire, sinon en lui-même, au moins dans la négligence qui le fait naître ($II^a II^{ae}$, q. 35). La confusion de la nuit des sens avec la paresse spirituelle serait une très grave erreur spéculative et pratique, qui conduirait tout droit au quiétisme.

Pour bien établir cette distinction, il faut revenir à la description de la nuit passive des sens que nous a laissée saint Jean de la Croix, qui approfondit beaucoup sur ce point la doctrine de saint Grégoire le Grand (1), déjà développée au moyen âge par Hugues de Saint-Victor (2), puis par Tauler (3). Et il faut, avec ces maîtres, insister sur *l'aspect positif de cet état* de purification, c'est-à-dire sur le vif désir de Dieu et de la perfection, plus encore que sur les notes négatives d'aridité et de difficulté à méditer. Il s'agit en effet ici d'un grand progrès de l'âme, dû à un travail profond de la grâce en elle, et c'est évidemment cette activité divine et la passivité qui en résulte qui sont l'élé-

(1) *Moral.*, l. XXIV, c. 6, n° 11 ; l. X, c. 10, n° 17. *In Ezech.*, l. II, hom. 11, n° 2, 3, 13.

(2) *In Eccl.*, hom. 1. Hugues de Saint-Victor compare ici la *purification passive* de l'âme par la grâce divine à la *transformation que subit le bois vert attaqué par le feu* : « L'humidité se consume, la fumée diminue, la flamme victorieuse se montre... finalement elle communique au bois sa propre nature. Ainsi les passions du cœur résistent d'abord, de là beaucoup de peines et de troubles, il faut que cette fumée épaisse se dissipe. Peu à peu l'âme se fortifie, l'amour grandit et devient plus ardent, sa flamme est plus brillante, les troubles disparaissent, *l'esprit commence à entrer dans la contemplation de la vérité.* »

(3) *Institutions*, c. 35; les disciples de Tauler ont réuni dans ces *Institutions* l'essentiel de la doctrine contenue dans les sermons du Maître.

ment principal de cet état, bien qu'il se manifeste surtout au premier abord par les notes négatives de sécheresse et de quasi-impossibilité de méditer.

Voyons donc la description donnée par saint Jean de la Croix, *Nuit obscure*, l. I, c. 9, en mettant en relief ce qu'il y a en elle de plus foncier, de plus positif et de plus divin, pour ne pas en rester aux apparences négatives, mais aller à la réalité surnaturelle produite par Dieu.

Selon saint Jean de la Croix cet état se manifeste par trois signes principaux déjà notés par Tauler. Voici comment il s'exprime dans la *Nuit obscure*, l. I, c. 9 :

« *Premier signe* : *Si l'on ne trouve ni goût ni consolation dans les choses divines* (1), il faut que le même vide se manifeste vis-à-vis de *n'importe quelle chose créée*. En effet, comme Dieu met l'âme dans la Nuit obscure *pour tarir* et purifier *l'appétit sensitif*, il ne lui permettra pas de trouver de la saveur en n'importe quoi (2). Dans ce cas il devient probable que la sécheresse n'a pas son origine dans le péché ou dans une imperfection récente. S'il en était ainsi, la nature inclinerait à se satisfaire en cherchant une chose distincte de Dieu... Il se peut pourtant qu'une complète inappétence des choses d'en haut ou d'ici-bas provienne soit d'une indisposition, soit d'une tristesse naturelle, d'où il peut résulter qu'on n'a de goût pour rien; c'est pourquoi il est nécessaire qu'à ce premier signe s'adjoigne le second que voici.

« *Le second signe* permettant de croire à l'existence de

(1) Il s'agit des choses divines proposées d'une façon sensible, par l'intermédiaire des sens ou de l'imagination, comme dans la méditation discursive.

(2) Nous verrons plus loin que c'est là un effet du *don de science* (IIª IIæ, q. 9, a. 4), qui nous montre la vanité de toutes les choses créées, et leur incapacité radicale de nous manifester la vie intime de Dieu.

la Nuit de la purification consiste à *garder ordinairement le souvenir de Dieu*, avec *une sollicitude et un souci pénible*. On craint de ne pas le servir, d'aller à reculons, et cela à cause du manque de saveur dans les choses divines. Par là on voit que l'insensibilité et la sécheresse ne proviennent pas du relâchement et de la tiédeur ; car le propre de la tiédeur est de n'avoir aucune sollicitude intérieure pour les choses divines... ; elle est relâchée quant à la volonté et à l'intelligence, elle ne se soucie pas de servir Dieu. Au contraire, la sécheresse purificatrice porte en elle une *sollicitude ininterrompue* ; elle est inquiète et peinée de ne pas se donner comme il faut au service du Seigneur. Il se peut qu'il s'y adjoigne de la mélancolie ou quelque humeur fâcheuse,... mais il n'en résulte pas un obstacle à l'effet purifiant de l'appétit,... caractérisé par le *vif désir de servir Dieu*. Tant que ce désir subsiste, *la partie sensitive a beau être déprimée, languissante et molle pour l'action*, à cause du manque d'attrait, *l'esprit n'en reste pas moins prompt et vigoureux* (1). »

Saint Jean de la Croix insiste sur le caractère positif de ce second signe : « En effet, dit-il, *la cause de cette sécheresse* se trouve en ce que *Dieu fait le transfert des biens et des forces du sens à l'esprit*, et comme ni le sens ni la force naturelle ne peuvent s'assimiler ce qui est purement spirituel, ils restent sans aliment et par là secs et vides. La partie sensitive n'est en aucune façon organisée pour recevoir ce qui est de pur esprit... Comme l'esprit reçoit tout l'aliment, il est plus vigilant et plus soucieux qu'auparavant dans son désir de ne manquer en rien à Dieu, et s'il n'éprouve pas tout d'abord la saveur et la délectation spi-

(1) De même que dans le premier signe on peut voir un effet du don de science, on trouve dans celui-ci une manifestation des dons de force et de crainte, comme on le verra mieux dans la suite.

quelles mais plutôt l'aridité et l'ennui, cela tient à la nouveauté de ce changement... Le palais spirituel n'est encore ni disposé, ni accoutumé au goût nouveau qui est très subtil, et cela ne se fera que progressivement.

« Ceux que Dieu mène ainsi par les solitudes du désert ressemblent aux enfants d'Israël. Quand pour la première fois il commence à leur envoyer l'aliment céleste réunissant toutes les saveurs et où chacun, dit l'Écriture, trouvait celle qu'il préférait, ces Israélites n'en regrettent pas moins les viandes ou les oignons dont ils se nourrissaient en Égypte. »

On a aussi comparé cet état à ce qu'est la période de la dentition chez les enfants; à ce moment en effet ils sont sevrés, on ne leur donne plus le lait, mais les dents commencent à pousser et non sans souffrance pour eux. Cet état fait au premier abord l'impression d'une perte plutôt que d'un gain; et cependant les dents, qui se forment ainsi, vont permettre de prendre une nourriture plus forte, dont l'enfant, habitué à la douceur du lait, ne percevra pas tout de suite la saveur. Il a besoin maintenant de ce nouvel aliment, il s'y habituera ; il en est de même au point de vue spirituel.

C'est pourquoi saint Jean de la Croix ajoute : « La substance de cet aliment (spirituel) est *un commencement d'obscure et sèche contemplation,* qui demeure cachée et secrète à celui-là même qui en est favorisé. D'ordinaire, ensemble avec cette aridité et ce vide, qu'elle produit dans le sens, elle pousse l'âme au désir de l'isolement et de la quiétude, de façon que la pensée ne s'applique plus à aucun objet particulier et n'en éprouve plus l'envie. Arrivés à cet état, si les spirituels savaient se tenir en paix... ils se rendraient compte de leur *très délicate nutrition intérieure.* Elle est en effet si délicate, que presque toujours l'âme, qui en a envie, ou s'applique à l'éprouver, ne la sent plus, parce que,

comme je l'ai dit, cette nutrition n'agit que dans la paix et l'oubli absolus de l'âme. Elle est semblable à l'air qui s'échappe de la main, quand on la ferme pour le retenir... Et en effet, Dieu met l'âme de telle manière en cet état et la conduit par un chemin si particulier, que si elle veut opérer par ses puissances, selon son habileté propre, elle fait plutôt obstacle qu'elle ne contribue à ce que Dieu opère en elle... Elle trouble la paix intérieure et entrave l'œuvre divine. Celle-ci s'accomplit dans l'esprit, pendant que la sécheresse règne sur les sens. »

« *Un troisième signe* naît de là pour nous convaincre qu'il s'agit de la purification des sens. *C'est l'incapacité de méditer* quand on veut s'y livrer comme on avait coutume, en recourant au sens de l'imagination. L'effort reste sans résultat. *La raison en est que Dieu commence alors à se communiquer, non plus par le sens*, comme avant, *au moyen du raisonnement*, qui évoquait et classait les connaissances, *mais au moyen du pur esprit* qui ignore l'enchaînement discursif et où Dieu se communique *en acte de simple contemplation* (1). »

Saint Jean de la Croix note, au sujet de ce troisième signe, que cette incapacité de méditer d'une façon discursive « n'a nullement sa cause dans quelque humeur naturelle. S'il en était ainsi, au moment où cette humeur se dissipe, l'âme pourrait rentrer par un simple effort dans la pratique antérieure et les puissances retrouveraient leurs appuis. Et c'est ce qui n'arrive point quand il s'agit de la purification de l'appétit; une fois que l'âme y est entrée, *l'impuissance de discourir au moyen des puissances ne fait qu'aug-*

(1) « Il a ici une intervention assez manifeste du don d'intelligence, uni à celui de piété ; il est principe d'une connaissance non discursive, supérieure au rayonnement, simple, et il commence ici à donner à l'âme une certaine expérience des choses divines ; cf. II^a II^{ae}, q. 8, a. 1, 2, 4, 7.

menter. Il est vrai pourtant qu'au début cette continuité n'est pas toujours régulière ».

Dans la *Montée du Carmel*, l. II, c. 11 et 12, saint Jean de la Croix, sans suivre absolument le même ordre, avait déjà exposé ces trois signes, pour indiquer à quel moment il convient de passer de la méditation discursive à la contemplation, et déjà il s'agissait de la contemplation infuse, car il est dit *ibid.*, ch. 12, de la contemplation qu'elle est « une connaissance opérée et reçue en nous... et parfois si délicate que l'âme ne la remarque pas » ; et au ch. 13 : « En cet état, Dieu se communique à l'âme restant passive, comme la lumière à quelqu'un qui tient les yeux ouverts et ne fait rien pour la recevoir. Et pour l'âme, recevoir ainsi la *lumière infuse* surnaturellement, c'est tout comprendre en restant passive. » L'état dont il est ici parlé n'est pas différent de celui décrit dans *Nuit obscure*, l. I, c. 9 (1).

On voit donc que si cet état est manifesté par deux notes négatives : *l'aridité* ou la privation de toute consolation

(1) Les textes que nous venons de citer et beaucoup d'autre montrent en effet, comme on l'admet de plus en plus aujourd'hui et comme le disaient les premiers commentateurs (cf. *Dict. de Théol. cath.*, art. sur S. Jean de la Croix), que ces chapitres de la *Montée du Carmel* ne décrivent pas un état qui précède dans *le temps* celui dont parle la *Nuit obscure*, l. I, c. 9, mais ils en montrent *l'aspect actif*, ou ce que l'âme doit faire alors, tandis que la *Nuit obscure* en fait voir *l'aspect passif*. C'est bien, du reste, ce que saint Jean de la Croix a annoncé lui-même au début de la *Montée*, l. I, c. 1, 2° alinéa, passage que Hoornaert, même dans sa 2° édition, n'a pas exactement rendu ; il traduit *lo activo* et *lo passivo* par « l'état actif » et « l'état passif », alors que saint Jean de la Croix veut parler du côté actif et du côté passif d'un même état de purification. Sitôt après on lit dans le texte espagnol : « *Y esta primera noche pertenece a los principiantes al tiempo que Dios los comienza a poner en estado de la contemplacion, de la cual* (noche) *tambien participa el espiritu, según diremos a su tiempo.* » Hoornaert traduit : « La première Nuit s'adresse à ceux qui commencent la route, quand Dieu les initie à la contemplation en ménageant encore leur action intellectuelle. » Ces derniers mots ne répondent à rien dans l'original.

sensible, et la difficulté ou *quasi-impossibilité de méditer*, ce qu'il y a en lui de plus important est l'élément positif : *la contemplation infuse initiale* et *le vif désir de Dieu* qu'elle fait naître en nous. Bien plus, l'aridité de la sensibilité et la difficulté de méditer proviennent précisément de ce que la grâce prend une forme nouvelle, purement spirituelle, supérieure aux sens et au discours de la raison qui se sert de l'imagination. On croirait au premier abord que la manière dont Dieu nous purifie consiste surtout à nous enlever quelque chose, la grâce sensible; en réalité il nous donne beaucoup plus qu'auparavant; loin de soustraire sa grâce, il la donne beaucoup plus abondante, mais sous une forme supérieure, trop élevée pour que les sens puissent en savourer quelque chose. Nous allons le mieux comprendre en cherchant quelle est la cause de cet état.

§ III. — Comment expliquer cet état, quelle est sa cause ?

Plusieurs auteurs (1) l'expliquent surtout par la *privation de la grâce sensible*, à laquelle le commençant s'attacherait trop, par gourmandise spirituelle; il convient de l'en sevrer, comme l'a noté l'auteur de la *Nuit obscure*, l. I, c. 8. Cela est vrai, mais ce n'est pas, nous venons de le dire, ce qu'il y a ici de principal. Le caractère foncier à noter est le commencement de contemplation infuse, dû à une *intervention habituelle et déjà assez manifeste des dons du Saint-Esprit*. Les textes déjà cités de saint Jean de la Croix, où il explique les trois signes, le montrent clairement.

Le premier signe est, avons-nous dit, que l'âme ne trouve

(1) Par exemple Antoine du Saint-Esprit, *Directorium mysticum*, tr. II, d. IV, sect. 2, n° 221.

plus *aucune consolation dans les choses créées, ni dans les choses divines présentées d'une manière sensible.* Il y a là un effet *don de science* qui nous fait connaître comme expérimentalement le vide des choses créées et leur impuissance radicale à nous manifester la vie intime de Dieu. La science en effet diffère de la sagesse en ce qu'elle connaît les choses non par leur cause suprême, mais par leur cause prochaine, inférieure; or ce qui dans le monde et en nous ne provient pas de la cause suprême, c'est le péché comme tel, l'imperfection de nos actes, notre indigence, notre infirmité; tout cela relève uniquement des causes créées défectibles et déficientes. C'est pourquoi saint Augustin et saint Thomas rattachent au don de science la sainte tristesse dont parle Jésus dans la *béatitude des larmes.* Les larmes de la contrition viennent de la science de la gravité du péché et du néant des créatures. « Ceux qui pleurent ainsi, dit saint Augustin (1), ce sont ceux qui savent par quels maux ils ont été vaincus, pour les avoir désirés comme des biens. »

« Le don de science, dit aussi saint Thomas (II^a II^{ae}, q. 9, a. 4), nous fait juger comme il faut des créatures », il nous montre combien est insensé celui qui cherche en elles le souverain bien, alors que souvent elles sont pour nous une occasion de nous détourner de Dieu. Dans l'Ancien Testament le livre de l'Ecclésiaste ne cesse de montrer la vanité et la misère de toutes les choses humaines : richesses péniblement acquises, joies profanes, sagesse humaine : « vanité des vanités, tout est vanité », hormis aimer Dieu et le servir : « Souviens-toi de ton Créateur aux jours de ta jeunesse, avant que viennent les jours

(1) *Libr. I de sermone Domini in monte,* c. 4 : « Scientia convenit lugentibus, qui didicerunt quibus malis vincti sunt, quae quasi bona appetierunt. »

mauvais... avant que la poussière redevienne ce qu'elle était, et que l'esprit retourne à Dieu qui l'a donné... crains Dieu et observe ses commandements, car c'est là le tout de l'homme. Car Dieu citera en jugement sur tout ce qui est caché, toute œuvre, soit bonne, soit mauvaise » (Ecclésiaste, XII, 1-14). Ce sens profond de la vanité des choses créées, dès qu'on ne les ordonne plus à Dieu, à le connaître, à l'aimer, à le servir, pénètre toutes les pages de l'*Imitation*, par exemple l. III, c. 42 : « Sans moi l'amitié est stérile et dure peu »; c. 43 : « Ne lisez jamais pour paraître plus savant ou plus sage ». Ruysbroeck dit de même : « La science divine nous enseignera à ne point avoir de présomption, à ne mettre notre joie ni dans les choses caduques, ni dans nos œuvres, mais à avoir déplaisir de nous-mêmes, comme de serviteurs inutiles et de créatures infirmes en toutes choses... Bienheureux ceux qui portent cette affliction, car ils seront consolés dans le royaume éternel de Dieu (1). » Ruysbroeck note aussi les rapports des dons du Saint-Esprit avec la purification passive des sens, lorsqu'il écrit (2) : « La première venue du Christ exerce son influence et son action sur la partie inférieure de l'homme. afin qu'elle soit pleinement purifiée, relevée, enflammée et entraînée vers l'intérieur. Cette impulsion intime de Dieu répand des dons ou les retranche, enrichit ou appauvrit, réjouit ou désole, excite ou laisse dans l'abandon, réchauffe ou glace. Et tous ces dons ou influences contraires défient toute expression en langue quelconque. » Ces grâces se rattachent manifestement à la purification passive des sens (3). C'est là qu'on commence vraiment à

(1) *Le Royaume des amants de Dieu*, c. XVIII.

(2) *L'Ornement des noces spirituelles*, l. II, c. V.

(3) Voir aussi RUYSBROECK, *L'Ornement des noces spirituelles*, l. II, c. 63 : « Comment tant dans la vie active que dans la vie spirituelle, les vertus sont ordonnées au moyen des sept dons du Saint-Esprit, et premièrement de ceux de crainte, de piété et de science. »

connaître par expérience le vide des choses créées et à voir vraiment que notre fin ultime ne peut être qu'en Dieu. Il y a là une influence manifeste et profonde du don de science (1).

Il y a aussi une influence non moins évidente des *dons de crainte* et *de force*, comme le montre le second signe indiqué plus haut : « Dans cette sécheresse purificatrice, l'âme craint de n'être pas fidèle, d'aller à reculons ;... mais tant que subsiste, avec cette crainte, le vif désir de servir Dieu, la partie sensitive a beau être déprimée, languissante et molle pour l'action, à cause du manque d'attrait, l'esprit n'en reste pas moins prompt et vigoureux » (S. Jean de la Croix, *Nuit obscure*, l. I, c. 9). — Sans aucun doute il y a là un effet du don de crainte, ou *crainte filiale du péché*, qui grandit avec le progrès de la charité, tandis que la crainte servile ou du châtiment diminue (cf. IIª IIæ, q. 19, a. 9, 12). C'est sous l'influence de ce don de crainte, que l'âme résiste aux tentations contre la chasteté et contre la patience, qui accompagnent souvent cette purification passive des sens. Elle redit la parole du Ps. CXVIII, 120 : « *Confige timore tuo carnes meas* — Transperce mes chairs de ta crainte, car je redoute tes jugements. » Ce don de crainte, selon saint Augustin, correspond à la béatitude des pauvres, car celui qui craint Dieu ne s'enorgueillit pas, ne cherche pas les honneurs, ni les richesses, mais au contraire, par une inspiration spéciale, il aime la pauvreté, la vie cachée, où il devient plus semblable au Sauveur. « Bienheureux les pauvres en esprit, car le royaume des cieux est à eux ! » Ils ont déjà dans cette pauvreté une par-

(1) Cf. La Bse Angèle de Foligno, *Le Livre des visions et des instructions*, trad. Hello, 9e pas, la voie de la Croix, qui paraît correspondre à la nuit des sens, comme le 19e à celle de l'esprit.

ticipation de la suprême richesse; cf. IIª IIªᵉ, q. 19, a. 12.

En même temps se fait sentir ici l'influence du *don de force*, dans le vif désir de servir Dieu, malgré la sécheresse, les tentations, et toutes les difficultés qui peuvent surgir. Ce don correspond en effet, selon saint Augustin et saint Thomas, à la quatrième béatitude : « Heureux ceux qui ont faim et soif de la justice, car ils seront rassasiés. » La correspondance est évidente : « Il est en effet très difficile, dit saint Thomas (IIª IIªᵉ, q. 139, a. 2), non seulement d'accomplir avec persévérance les actions vertueuses, appelées œuvres de justice, mais de les faire avec ce désir insatiable, qui est la faim et la soif de la justice. » Le don de force doit venir aider ici les vertus de patience et de longanimité; autrement, au milieu des nombreuses difficultés, traverses et contradictions qui se présentent, on ne garderait pas le vif désir de la perfection; l'enthousiasme sensible s'éteint vite comme un feu de paille, il en faut un autre d'ordre tout spirituel que Dieu seul peut produire en nous. *L'Imitation* (l. II, c. 12) dit à ce sujet : « Si vous portez votre croix de bon cœur, elle-même vous portera vers le terme désiré..., plus la chair est affligée, brisée, plus l'esprit est fortifié intérieurement par la grâce... Ce n'est point là la vertu de l'homme, mais la grâce de Jésus-Christ qui opère si puissamment dans une chair infirme, que tout ce qu'elle abhorre et fuit naturellement, elle l'embrasse et l'aime par la ferveur de l'esprit. »

« Le don de force, dit Ruysbroeck (1), permet alors de dominer joies et peines, gains et pertes, espérance et souci de choses terrestres, toute sorte d'intermédiaire en un mot et de multiplicité. De cette façon l'homme devient libre et affranchi de toute créature... Aussi ne se laisse-t-il pas engloutir dans l'affection sensible, ni dans l'avidité de

(1) *Ornement des noces spirituelles*, l. II, c. 64.

consolation, de douceur ou d'aucun don divin, non plus que dans le repos et la paix de son cœur. Mais il veut dépasser tous dons et consolations, pour trouver celui qu'il aime. »

Enfin quel don du Saint-Esprit nous manifeste le troisième signe, qui est la grande difficulté qu'on éprouve alors à se livrer à la méditation discursive? Il y a ici l'influence certaine *du don d'intelligence* comme principe de la contemplation infuse initiale. Saint Jean de la Croix dit en effet, nous l'avons vu, en expliquant ce troisième signe (*Nuit*, l. I, c. 9) : « La raison de cette incapacité de méditer est que Dieu commence à se communiquer, non plus par le sens, comme avant, au moyen du raisonnement, qui évoquait et classait les connaissances, mais au moyen du pur esprit qui ignore l'enchaînement discursif, et où Dieu se communique en acte de simple contemplation. » — Il y a là en effet « un commencement d'obscure et sèche contemplation, qui demeure cachée et secrète à celui-là même qui en est favorisé » (ibid.). « Cette œuvre étant spirituelle et subtile ne se réalise que dans la paix, avec délicatesse; elle est secrète, réparatrice, pacifique et très étrangère à tous les goûts antérieurs qui étaient perceptibles et sensibles » (ibid.).

Il y a là une influence manifeste du don d'intelligence uni à celui de pitié. Ruysbroeck dit à ce sujet : « Le premier rayonnement du don d'intelligence crée dans l'esprit *la simplicité*. Et cette simplicité est toute baignée d'une clarté remarquable, tout comme l'atmosphère par la lumière du soleil; car la grâce de Dieu, qui est le fondement de tous les dons, habite essentiellement notre intellect possible comme une lumière simple, et sous l'action de cette lumière notre esprit est fixé, éclairé d'une manière simple...; ainsi il acquiert la ressemblance avec Dieu...

D'autre part l'unité de l'essence divine a pour propriété d'attirer tout ce qui lui ressemble... Cependant il semble parfois à l'homme juste qu'il n'aime point Dieu vraiment et qu'il ne trouve pas en lui son repos. Mais ce sentiment même vient de l'amour : car c'est parce qu'il veut aimer au-delà de son pouvoir, que cet homme croit demeurer en deçà (1). »

Saint Thomas avait dit avant ces grands mystiques : « Le don d'intelligence a une action purificatrice ; il purifie l'esprit en l'élevant au-dessus des images sensibles et des erreurs, pour que nous ne prenions pas les mystères de Dieu, qui nous sont révélés, d'une façon toute matérielle ou dans le sens pervers des hérétiques (2). » Par là ce don nous fait pénétrer simplement mais profondément les mystères de la foi, en nous faisant atteindre par les figures la réalité divine figurée et par la lettre l'esprit qui la vivifie (3). L'influence purificatrice de ce don est beaucoup plus profonde dans la nuit de l'esprit, mais il s'exerce déjà assez manifestement dans celle des sens.

De plus, saint Thomas (II^{a} II^{ae}, q. 180, a. 6) dit après Denys : « Pour que l'âme arrive à l'uniformité de la contemplation (symbolisée par l'uniformité du mouvement circulaire sans principe ni fin), il faut qu'elle soit délivrée d'une double *difformité* (difformitas, privatio uniformitatis), de celle qui vient de la *diversité des choses extérieures sensibles*... et de celle du *raisonnement* ou de la pensée discursive ; ce qui a lieu lorsque ses opérations se ramènent à la *simple contemplation* de la vérité intelligible. »

Saint Augustin avait parlé de même, bien souvent, notamment dans le livre I *de Quantitate animae*, c. 33, où

(1) *L'Ornement des noces spirituelles*, l. II, c. 66.
(2) Cf. II^{a} II^{ae}, q. 8, a. 7.
(3) Cf. ibid., a. 1,

il décrit sept degrés de vie : 1° la vie végétative, 2° la vie sensitive, 3° la connaissance des choses humaines et des différentes sciences, 4° la vie de la vraie vertu, 5° la tranquillité de l'âme qui provient des vertus solides lorsque celles-ci règnent sur les passions, 6° l'entrée dans la lumière spirituelle supérieure, 7° la contemplation et l'union à Dieu. Déjà dans le quatrième degré est décrite la *purification* (*purgationis negotium*) nécessaire pour que l'âme arrive à la vraie vertu et comprenne pratiquement combien elle dépasse le corps et tout l'univers physique. Il faut, dit-il, dans ce travail si difficile de sa purification, *in opere tam difficili mundationis suae*, que l'âme mette toute sa confiance en Dieu pour résister à toutes les tentations qui se présentent alors et pour persévérer. Plus elle avance, plus elle voit combien elle est encore loin de la véritable pureté du cœur, mais finalement par le secours de Dieu elle se laisse de plus en plus vivifier par lui (1).

La doctrine de saint Jean de la Croix et celle de Ruysbroeck s'harmonisent admirablement sur ce point, comme sur tant d'autres, avec l'enseignement de saint Augustin, et de saint Thomas.

Telle est, croyons-nous, selon ces grands maîtres la description psychologique et l'explication théologique de cet état, qui paraît être d'abord une perte plutôt qu'un gain, la soustraction des grâces sensibles, mais qui en réalité est le commencement de la contemplation infuse, le seuil de la vie mystique.

(1) L. I, *de Quantitate animae*, c. 33, quartus gradus animae : « In hoc tam praeclaro actu animae inest adhuc labor et contra hujus mundi molestias atque blanditias *magnus acerrimusque conflictus*. In ipso enim *purgationis negotio* subest metus mortis saepe non magnus, saepe vero vehementissimus... Deinde quo *magis magisque sentit anima, eo ipso quod proficit, quantum intersit inter puram et contaminatam* : eo magis timet... »

Il nous reste à voir quelles règles de direction conviennent ici, quels sont les effets de cette purification passive, quelles sont aussi les épreuves qui généralement l'accompagnent, enfin à quel moment du progrès spirituel elle apparaît *normalement*. Serait-ce seulement dans le cours de la voie unitive, comme certains semblent le penser, ou au début de la voie illuminative? Question qui n'est pas sans importance et sur laquelle il convient de recueillir très attentivement l'enseignement des plus grands Maîtres. *La voie illuminative* n'est-elle pas pour eux celle dans laquelle notre esprit se dégage de plus en plus des sens et du raisonnement, pour se porter très simplement sous une *illumination spéciale du Saint-Esprit* vers la contemplation des choses divines, contemplation qui doit être, avec la charité, comme l'âme de notre vie intérieure et de notre apostolat?

Rome, Angelico.

fr. Rég. Garrigou-Lagrange, O. P.

La Charité, mère de toutes les vertus

L'amour est une énergie qui soulève, une force qui entraîne. S'il est grand par son objet, et puissant par son élan intime, il réalise l'unité de la conscience : il y dirige et commande tout.

La Charité fervente — énergique et ardent amour tendu vers Dieu — est, dans la conscience surnaturelle, ce principe d'unité et d'impulsion.

Nous avons vu qu'en recevant de Dieu la grâce sanctifiante et la Charité, nous recevions en même temps les vertus morales surnaturelles. C'est la logique même du don divin : avec l'amour, Dieu nous donne les moyens de prouver l'amour (1).

Essayons d'apprécier, comme il convient, la magnificence de cette grâce. Expliquons ces pensées successives : 1°) Parce qu'elles sont au service de la Charité, les vertus morales surnaturelles sont des vertus parfaites, les seules véritables vertus ; 2°) Elles tiennent de la Charité leur liaison, leurs mutuels rapports ; — 3°) La Charité, inspirant notre activité vertueuse, en fait une œuvre d'amour de Dieu ; elle réalise notre sanctification.

(1) Voir mon précédent article : *La Charité et les vertus morales surnaturelles* (La Vie Spirituelle, septembre 1926, p. 491 et suiv.).

*
* *

La valeur d'un homme se mesure à ses qualités intellectuelles et morales.

Si quelqu'un brille par son intelligence, son savoir-faire, ses connaissances scientifiques ou son érudition technique, il se place, par le fait même, en vedette devant les autres hommes moins favorisés par la nature, moins instruits ou moins habiles à réussir leurs entreprises.

La vie humaine individuelle et sociale exige que ses participants acquièrent et développent ces perfectionnements de l'esprit et de l'habileté pratique : le bien-être de l'existence, les relations économiques, le progrès de la civilisation en sont directement tributaires.

Ce succès dans l'ordre de l'intelligence et de l'action extérieure ne représente encore qu'une partie de la perfection possible à l'homme. Le développement des qualités morales, autrement dit des vertus, vient y ajouter une perfection plus essentielle. On peut utiliser, pour le mal, les plus beaux dons de l'esprit. Mais on ne peut pas mal user de la vertu, par exemple être réputé vertueux et, en même temps, tromper ou pervertir les autres. Vertu signifie volonté exclusivement employée à accomplir le bien en tout ordre de choses, d'œuvres et d'actions (1). Les vertus car-

(1) « Quia bonum, sicut et ens, non dicitur simpliciter aliquid secundum id quod est in potentia, sed secundum id quod est in actu, ideo ab habitibus [moralibus] dicitur homo bonum operari et esse bonus, puta quia justus et temperatus : et eadem ratio est de similibus. Et quia virtus est quae bonum facit habentem et opus ejus bonum reddit, hujusmodi habitus simpliciter dicuntur virtutes : quia reddunt bonum opus in actu, et simpliciter faciunt bonum habentem. — Habitus vero intellectuales non simpliciter dicuntur virtutes : quia non reddunt bonum opus nisi in quadam facultate,

dinales de prudence, de justice, de force et de tempérance représentent, chez qui les possède, cette garantie de perfection.

Cette perfection morale est bien distincte de celle qui vient des dons de l'esprit, des qualités natives et des habiletés du talent. Ces deux catégories de perfection ne s'appellent pas nécessairement, et bien souvent, en fait, ne coïncident pas. Être un honnête homme n'exige point que l'on soit un érudit ou un virtuose. Connaître les sciences et les arts, réussir ses affaires, ne va pas toujours de pair avec la retenue des mœurs. En revanche, un homme peut se classer parmi les meilleurs, même s'il n'est pas remarquablement doué au point de vue de l'intelligence et n'obtient, dans son activité extérieure, que de médiocres succès. Dire de quelqu'un qu'il est parfait, sans autre détermination que cette affirmation même, c'est indiquer sa droiture morale, sa volonté ardente de bien faire : c'est le désigner comme un honnête homme.

Est-ce toute la perfection qui peut lui convenir?

Si je suis en habituelle disposition de vouloir et de réaliser, sans jamais en laisser passer l'occasion, tout le bien dont je suis capable, puis-je me hausser encore, prétendre à un plus grand idéal?

Sans la Foi et ses divines perspectives, que puis-je ambitionner de plus que d'accomplir tout ce que ma raison me commande comme mon devoir, y compris, au premier chef, l'honnêteté morale? Si je possède les vertus qui garantissent celle-ci et si je les mets en œuvre, je suis,

nec simpliciter faciunt bonum habentem. Non enim dicitur simpliciter aliquis homo bonus ex hoc quod est sciens vel artifex : sed dicitur bonus solum secundum quid, puta bonus grammaticus, aut bonus faber. Et propter hoc, plerumque scientia et ars contra virtutem dividitur : quandoque autem virtutes dicuntur » (S. Thomas, *Summa Theol.*, I^a II^ae, q. 56, art. 3).

semble-t-il, dans la plus haute perfection qu'il me soit possible de rêver. D'ailleurs, je ne puis me dispenser de tendre à cette perfection dès que j'appartiens à la classe des gens raisonnables, c'est-à-dire à l'humanité elle-même. Au surplus, même dans l'hypothèse de la Foi surnaturelle m'obligeant à placer ma destinée définitive dans une vie éternelle, je ne suis point dispensé, si je veux mériter celle-ci, d'être vertueux. Cette vertu humaine — prudence et justice, tempérance des convoitises et courage dans les difficultés — est précisément, pour une bonne part, la matière de l'offrande d'amour que ma Charité devra présenter quotidiennement à Dieu.

La Foi m'achemine à ce bien suprême : posséder Dieu dans la vision. La Charité pousse ma volonté à cette conquête ; et les vertus « infuses » qui accompagnent, en mon âme, le don de la Charité, sont les moyens d'y aboutir.

Par la Charité et les vertus « infuses » me voici donc à même d'aspirer à une perfection bien supérieure à celle de la seule vertu humaine. Mon bien n'est plus sur la terre, mais au ciel ; mon existence n'est plus close entre ma naissance et ma mort, mais elle s'épanouira dans la vie éternelle. Le bien auquel m'ordonne la Charité n'a donc pas son pareil dans les biens terrestres. Par les vertus surnaturelles, je vise une perfection qui dépasse du tout au tout la perfection à laquelle peuvent s'élever des vertus naturelles. Devenir un élu de Dieu, un saint, est tout de même quelque chose de plus que de rester un honnête homme.

C'est pourquoi les vertus surnaturelles, la Charité en tête, sont les vertus par excellence, les vertus premières et essentielles. Les vertus morales naturelles ne mènent qu'au seuil de la perfection dont l'homme est susceptible : elles le laissent au plan terrestre, sans relation à une vie divine

suréminente, le découronnant d'une destinée dont Dieu lui offre libéralement l'assurance (1).

Est-ce à dire que les vertus morales naturelles soient sans valeur? Non pas. Tel incroyant, ou bien encore tel croyant qui ne vit point de la Charité parce qu'il est en état de péché mortel, peut fort bien poser des actions moralement louables. Il y a des païens qui sont justes et équitables, courageux et désintéressés, modérés dans leurs ambitions, fidèles à leur parole, hommes de cœur et de conscience. Il y a des chrétiens qui désobéissent habituellement à certaines lois divines positives, comme par exemple à celle de l'assistance à la messe le dimanche et qui, au demeurant, sont serviables, probes et se montrent bons citoyens, fidèles époux, pères dévoués. Chez les premiers, les vertus sont réelles et dirigent positivement leur conduite, mais il leur manque la Foi et la Charité. Chez les seconds, la Foi s'ajoute à leurs vertus naturelles pour ren-

(1) « Virtus ordinatur ad bonum. Bonum autem principaliter est finis : nam ea quae sunt ad finem non dicuntur bona nisi in ordine ad finem. Sicut ergo est duplex finis, unus ultimus et alius proximus, ita etiam est duplex bonum : unum quidem ultimum, et aliud proximum et particulare. Ultimum quidem et principale bonum hominis est Dei fruitio, secundum illud Psalm. : *Mihi adhaerere Deo bonum est* : et ad hoc ordinatur homo per caritatem. Bonum autem secundarium et quasi particulare hominis potest esse duplex : unum quidem quod est vere bonum, utpote ordinabile, quantum in se, ad principale bonum quod est ultimus finis ; aliud autem est bonum apparens et non verum, quia abducit a finali bono. Sic igitur patet quod virtus vera simpliciter est illa quae ordinat ad principale bonum hominis : sicut etiam Philosophus, in VII Physic., dicit quod virtus est *dispositio perfecti ad optimum*. Et sic nulla vera virtus potest esse sine caritate. Sed si accipiatur virtus secundum quod est in ordine ad aliquem finem particularem, sic potest aliqua virtus dici sine caritate, in quantum ordinatur ad aliquod particulare bonum... Si illud bonum particulare sit verum bonum, puta conservatio civitatis vel aliquid hujusmodi, erit quidem vera virtus, sed imperfecta, nisi referatur ad finale et perfectum bonum. Et secundum hoc simpliciter vera virtus sine caritate esse non potest. » (II^{a} II^{ae}, q. 22, a. 7.)

forcer encore la pratique morale; mais il leur manque la Charité pour que leur conscience ait son envergure totale, dans l'amour du souverain Bien (1).

Cet amour du souverain Bien vaut davantage que l'amour d'un bien particulier, serait-ce la pratique de la justice et de toutes les vertus naturelles. C'est pourquoi, si l'on regarde à la conquête de ce souverain Bien, seules apparaîtront comme vertus valables et véritables celles qui en visent et en assurent la possession, c'est-à-dire la Charité et les vertus surnaturelles qui en dérivent. Le vrai savant n'est pas celui qui s'enferme dans le cadre de sa spécialité, mais celui qui, pour mieux savoir, remonte aux principes et aux sources; de même le véritable vertueux n'est pas celui qui limite son ambition morale à certaines actions en elles-mêmes excellentes, mais celui qui accomplit ces actions mêmes et toutes actions obligées, en les faisant compter pour la béatitude suprême de voir Dieu, espoir et désir de la Charité (2).

En définitive, la valeur de nos amours juge la valeur de notre conscience; et comme nos amours sont habituellement en liaison et en subordination, c'est à celui qui commande en nous tous les autres qu'il faut voir pour apprécier où vont nos tendances et nos actions habituelles. Aimons-nous Dieu dans la Charité fervente, au point de

(1) « Potest esse actus carentis caritate... secundum quod habet aliquod aliud donum Dei, vel fidem, vel spem, vel etiam naturae bonum, quod non totum per peccatum tollitur. Et secundum hoc sine caritate potest esse aliquis actus bonus ex suo genere : non tamen perfecte bonus, quia deest debita ordinatio ad ultimum finem. » (Ibid., ad 1.)

(2) « Cum finis se habet in agibilibus sicut principium in speculativis, sicut non potest esse simpliciter vera scientia si desit recta aestimatio de primo et indemonstrabili principio; ita non potest esse simpliciter vera justitia vel vera castitas si desit ordinatio debita ad finem quae est per caritatem, quantumcumque aliquis se recte circa alia habeat. » (Ibid., ad 2.)

lui subjuguer tout ce que nous aimons, décidés à vivre sous cette béatifiante impulsion? Alors, en nous, l'homme se dépasse lui-même, les vertus de la perfection humaine ne nous suffisent plus, notre horizon s'élargit jusqu'au ciel, nous sommes citoyens du royaume de Dieu. Et ce sont la Charité et les vertus infuses qui nous mettent à hauteur de ces nouvelles perspectives. Le plus grand amour qui se puisse concevoir fait donc vibrer notre cœur et épanouit notre conscience vers des réalisations vertueuses qui ne peuvent dériver que de la grâce, comme en dérive déjà l'amour qui les inspire.

*
* *

La Charité surnaturelle grandit notre conscience vertueuse. Au surplus, elle lui assure cohésion et unité.

A les considérer du dehors, nos œuvres morales sont disparates. Elles ne semblent pas en liaison. En ce moment, je réprime un accès de mauvaise humeur; dans un instant, je rendrai service à un de mes voisins. Ces deux actions ne s'appellent point; et l'une peut être sans l'autre : parce que je réprime ma susceptibilité en face d'un vif désagrément, rien ne prouve que je ne refuserai pas à autrui le service qu'il réclame.

Toutefois, si l'on regarde ces mêmes œuvres morales, du dedans, c'est-à-dire dans l'intention qui les pose, une unité foncière apparaît dans les points de vue de la conscience. Pourquoi ai-je réprimé mon impatience ? Parce que ma raison y a vu une bienséance en un devoir. Pourquoi ai-je prêté secours à mon prochain ? Parce que ma raison y a vu une obligatoire charité. Ici, dans les deux cas, je suis sous l'empire d'une volonté morale, d'un amour du bien qui peut devenir une habitude de ma conscience. Que cette habitude existe, que de nombreuses et successives victoires sur mes mauvaises tendances aient affermi ma conscience

dans l'efficace désir d'accomplir le bien partout où l'occasion s'en présentera, cette tendance, ainsi unifiée et devenue péremptoire, se fera jour en toutes mes actions, quelque divergent qu'en puisse être l'objet. Si je suis vertueux, c'est par amour de la vertu que je réprimerai mes colères, rendrai service au prochain, me dévouerai à toutes mes tâches, etc... Une même rectitude volontaire appliquant une même prudence à discerner en toutes circonstances ce que réclame le bien, voilà qui, très efficacement, crée et soutient l'unité de la conscience.

Encore faut-il, pour garantir cette unité, que les vertus soient solidement enracinées. S'il ne s'agit que d'inclinations de tempérament, ou de tendances issues d'une bonne volonté passagère, le risque est grand de voir compromise la persévérance même de la vertu. Si je suis d'un tempérament flegmatique, rien de plus facile que de rester calme dans les contrariétés : il n'est pas besoin de vertu pour cela, il suffit de me laisser aller à mon naturel. Mais ce même naturel va peut-être me porter à ne point me mettre en peine de rendre service au prochain, même dans un cas où la moindre délicatesse de charité le commanderait (1). Si, au contraire, j'agis par vertu, avec le sentiment habituel de l'obligation morale, stimulé constamment par l'amour du bien et l'attrait du devoir, il m'arrivera d'agir pour les mêmes motifs, chaque fois qu'il le faudra, dans la répression de mes passions, dans l'exercice de la justice, dans toute action à accomplir. Si, par entraînement habituel,

(1) « Virtus moralis potest accipi vel perfecta, vel imperfecta. Imperfecta quidem virtus moralis, ut temperantia vel fortitudo, nihil aliud est quam aliqua inclinatio in nobis existens ad opus aliquod de genere bonorum faciendum : sive talis inclinatio sit in nobis a natura, sive ex assuetudine. Et hoc modo accipiendo virtutes morales non sunt connexae : videmus enim aliquem ex naturali complexione, vel ex aliqua consuetudine esse promptum ad opera liberalitatis, qui tamen non est promptus ad opera castitatis. » (I^a II^{ae}, q. 45, a. 1.)

Ces vertus se sont ainsi consolidées dans ma conscience, spontanément et toujours me viendront cette rectitude du vouloir et ce discernement prudentiel. Pour qu'il en soit autrement, il faudrait que l'amour de la vertu et le jugement de ma conscience fussent mis en échec par des passions contraires et impérieuses. Mais ce serait supposer que je suis encore novice en fait de combats vertueux et que mes tendances morales ne sont pas suffisamment assurées. Mais si elles le sont, si les passions n'ont plus guère de possibilité d'obnubiler ma prudence, celle-ci peut diriger ma conscience avec sécurité. Ma prudence elle-même a sa garantie dans l'amour du bien qui l'appuie. Aussi vise-t-elle, en toutes mes actions, à prouver cet amour. Partout où il y a lieu, dans l'ordre de la tempérance, de la force ou de la justice, j'obéis à cet attrait d'amour; unanimement mes démarches et mes œuvres, mes sentiments et mes pensées se mettent d'accord avec lui. Quand un amour fort nous possède, il prend prétexte de tout pour s'imposer. Il règle et commande, il organise et unifie, il subjugue et subordonne, il ramène tout à lui pour s'exalter lui-même dans sa domination victorieuse (1).

La Charité surnaturelle, cet amour dominateur et victorieux, draine, dans son élan, tous nos autres amours. Quand on aime Dieu de tout son cœur et plus que toutes

(1) « Nulla virtus moralis potest sine prudentia haberi : eo quod proprium virtutis moralis est facere electionem rectam, cum sit habitus electivus; ad rectam autem electionem non solum sufficit inclinatio in debitum finem; quod est directe per habitum virtutis moralis; sed etiam quod aliquis directe eligat ea quae sunt ad finem, quod fit per prudentiam, quae est consiliativa et judicativa et praeceptiva eorum quae sunt ad finem. Similiter etiam prudentia non potest haberi nisi habeantur virtutes morales : cum prudentia sit recta ratio agibilium, quae, sicut ex principiis, procedit ex finibus agibilium, ad quos aliquis recte se habet per virtutes morales... Ex quo manifeste sequitur virtutes morales esse connexas. » (Ibid., cf. De Virtutibus card., q. 1, a. 2).

choses au monde, il n'y a plus qu'à le lui prouver de toutes les manières possibles. En face de n'importe quelle tentation de désobéir à sa Loi, devant toute œuvre à accomplir pour Lui, quelle qu'en soit la difficulté, la Charité donne son mot d'ordre à la prudence surnaturelle pour que soit gardée, intacte et pure de tout compromis, la fidélité de l'amour. C'est pourquoi l'exercice de toute vertu morale « infuse » suppose la prudence surnaturelle, qui elle-même n'est concevable qu'au service de la Charité. Non seulement avec celle-ci nous sont données par Dieu toutes les vertus morales infuses; mais ces vertus mêmes ne peuvent diriger notre vie sans l'impulsion de la Charité (1). Si la perfection spirituelle consiste dans la sanctification de nos actions vertueuses, rien n'est donc plus vrai que le mot de saint Paul : « La Charité est le lien de la perfection (2). » Elle est le principe même de la sanctification.

*
* *

La Charité organise et unifie la conscience vertueuse; mais au surplus elle la stimule, et lui fait produire des œuvres saintes qu'elle convertit en autant d'actes d'amour.

L'amour est une douce tyrannie. Aimer c'est se donner sans réserve, livrer sa vie, c'est-à-dire agir en toutes choses pour l'agrément de l'ami, ne rien faire qui ne soit pour lui un hommage et une preuve d'attachement. Dieu est

(1) « Quicumque habet caritatem, oportet quod habeat omnes alias virtutes. Caritas enim est in homine ex infusione divina... Cum caritate infunduntur habituales formae expedite producentes actus ad quos caritas inclinat. Inclinat autem caritas ad omnes actus virtutum, quia cum sit circa finem ultimum, importat omnes actus virtutum... Sic ergo, si accipiamus virtutes simpliciter perfectas [scilicet virtutes infusas], connectuntur propter caritatem; quia nulla virtus talis sine caritate haberi potest, et caritate habita, omnes habentur. » (De Virtut. card., q. 1, a. 2; Cf. I^a II^{ae}, q. 65, a. 1, 3, 5).

(2) Ad Col., III, 14.

notre ami, la Charité nous lie indissolublement à Lui ; rien de nous-mêmes ne peut lui être soustrait, nos pensées doivent le chercher, notre cœur l'appeler tendrement, nos actions implorer son regard et sa complaisance.

Nos actions vont donc être saisies dans ce courant et entraînées au but du divin amour (1). Et ces actions, qui sortiront des vertus surnaturelles, ne seront sanctifiées et sanctifiantes que par cette imprégnation de Charité. Sans doute, en elles-mêmes, elles seront d'abord qualifiées par leurs objets immédiats, elles seront par exemple des actes de patience, d'humilité, de mortification, de tempérance, de force, de justice, elles seront nos affections et nos dévouements, nos démarches et nos travaux, nos charges et nos responsabilités ; mais elles auront, comme première et essentielle qualité, d'être des actes de Charité. Dieu les regarde sous cet angle ; à travers elles, il voit notre cœur qui les lui offre. Ce n'est pas précisément leur valeur humaine qui les désigne à l'attention divine, mais, avant tout, l'amour qui les anime et l'intensité même de cet amour. Dans nos amitiés n'en est-il pas ainsi? Ne regardons-nous pas à l'intention et à la manière de donner plutôt qu'à la valeur intrinsèque du don lui-même? Il suffit de peu, quand on aime, pour combler les désirs d'un ami, si vraiment il ambitionne surtout d'aimer, si même il préfère aimer et donner qu'être aimé et recevoir. Amour essentiel, Dieu a droit à tout recevoir de nous, alors qu'il nous donne tout. C'est lui-même qui, par la grâce de la Charité, tourne notre cœur à lui offrir toutes nos actions — pauvres riens — auxquelles son complaisant accueil donne une valeur sans pareille.

(1) « In actibus omnium virtutum est formale id quod est ex parte caritatis ; et pro tanto dicitur forma omnium virtutum, in quantum scilicet omnes actus omnium virtutum ordinantur in summum bonum amatum. » (De Virt. card. : *De Caritate*, q. 1, art. 3).

Insistons sur cette richesse de sainteté et d'amour que la Charité confère à tous nos actes vertueux, du fait qu'elle les ordonne à Dieu. Je ne parle pas encore de leur mérite, c'est-à-dire du gain de vie éternelle qu'elle nous assure, mais de leur valeur intime. Ce qui n'était qu'un acte de vertu humaine — la répression d'un mouvement de passion, un travail obligatoire, une démarche banale, un acte insignifiant — devient, par ce coup d'aile de la Charité qui en porte l'intention jusqu'à Dieu, un événement qui émeut le ciel tout entier, puisque Dieu lui-même y prête attention et le reçoit avec amour, comme une offrande agréable à son cœur.

* * *

On comprend maintenant l'expression employée par saint Thomas pour caractériser la rayonnante influence de la Charité sur les autres vertus : « *elle en est la forme.* » La forme d'un être, c'est ce qui le caractérise en propre et le distingue de tout autre. Un acte volontaire est caractérisé par le but qu'il vise : ainsi nos actes sont bons ou mauvais selon qu'ils tendent au bien ou au mal. La Charité est une volonté ardente qui se porte amoureusement vers Dieu, et c'est en haleine de ce but suprême qu'elle inspire et ordonne toutes nos actions. Elle les tourne à prouver l'amour. Elle en « forme » des œuvres d'amour (1).

La Charité est encore nommée, à juste titre, « *la racine,*

(1) « In moralibus forma actus attenditur principaliter ex parte finis : cujus ratio est quia principium moralium actuum est voluntas, cujus objectum et quasi forma est finis. Semper autem forma actus consequitur formam agentis. Unde oportet quod in moralibus id quod dat actui ordinem ad finem det ei et formam. Manifestum est quod per caritatem ordinantur actus omnium aliarum virtutum ad ultimum finem. Et secundum hoc ipsa dat formam actibus omnium aliarum virtutum. » (I^a II^{ae}, q. 23, a. 8).

le fondement des autres vertus » : elle les porte, elle les nourrit de sa sève (1). Saint Paul ne demande-t-il pas aux Éphésiens de demeurer « fondés et enracinés dans la Charité »? (2)

Enfin, la Charité mérite le nom de « *mère des autres vertus* ». C'est elle qui conçoit et enfante avec fécondité toutes les actions vertueuses qui sont les œuvres mêmes de l'amour (3).

Le Saulchoir.

Fr. H.-D. Noble, O. P.

(1) « Caritas comparatur fundamento et radici inquantum ex ea sustentantur et nutriuntur omnes aliae virtutes. » (Ibid., ad 2.)

(2) Ad Ephes., III, 17.

(3) « Quia mater est quae in se concipit ex alio, ex hac ratione [Caritas] dicitur mater aliarum virtutum, quia ex appetitu finis ultimi concipit actus aliarum virtutum, imperando ipsos. » (I^{a} II^{ae}, q. 23, a. 8, ad 3.)

Notre-Dame dans la liturgie de l'Avent

Prophetae praedicaverunt NASCI SALVATOREM DE VIRGINE MARIA.
(Antienne de l'Avent.)

I

Le mystère de l'Avent

L'Avent est beaucoup plus qu'une période de préparation spéciale à la fête de Noël, puisqu'il a pour caractère propre de se référer non pas exclusivement au mystère de la naissance temporelle du Christ, mais à celui de l'avènement de son règne, c'est-à-dire au mystère de l'*Adventus Domini* dans toute son extension. Si bien qu'on peut dire de la liturgie de ce temps qu'elle est le commentaire pur et simple de cette demande du *Pater* : ADVENIAT REGNUM TUUM. La proximité du règne de Jésus-Christ dans le monde et sa préparation, telle est l'idée dominante à laquelle se ramène tout le développement liturgique de l'Avent. L'Église nous le fait bien entendre dès le premier dimanche, lorsqu'elle nous invite à adorer le Roi qui va venir : REGEM VENTURUM DOMINUM *venite adoremus*. Sans doute la liturgie met plus spécialement en relief et la venue du Sauveur dans la chair et le jugement final, parce que ces deux avènements constituent les points extrêmes entre lesquels s'effectue l'œuvre de notre rédemption dont le progrès continu correspond à celui du règne de Notre-Seigneur sur la terre. Il n'en est

pas moins vrai que l'Église, au cours de l'Avent, ne perd jamais de vue l'ensemble du mystère rédempteur, c'est-à-dire de cette œuvre divine qui commence avec l'incarnation du Verbe, se réalise par sa mort et sa résurrection, se renouvelle sans cesse dans les âmes, et se termine par cet avènement final où les fils adoptifs de Dieu reçoivent avec la glorification du corps la plénitude de leur héritage : *Plenitudo adoptionis* (1). Si donc nous voulions définir l'Avent, nous l'appellerions volontiers, comme le fait la collecte de la vigile de Noël : l'attente annuelle de notre Rédemption, Redemptionis nostrae *annua exspectatio.*

Tout bien considéré, on peut dire que dans l'économie du cycle liturgique, tel qu'il est disposé par l'Église, l'Avent a pour but de nous mettre en état non seulement de célébrer avec fruit la naissance du Sauveur, mais aussi de revivre chaque année d'un bout à l'autre et toujours plus profondément l'ouvrage complet de notre salut. Il serait facile de montrer que cette conception traditionnelle de l'Avent n'a rien que de très fondé et qu'elle s'appuie sur les textes liturgiques les plus significatifs. Nous venons de citer la collecte de la vigile de Noël, mais nous pourrions y joindre beaucoup d'autres exemples. Ainsi, tandis que la postcommunion du premier dimanche nous oriente vers la célébration prochaine de notre réparation : « *Reparationis nostrae* ventura solemnia », la première collecte du mercredi des Quatre-Temps nous annonce la solennité de notre rédemption : « *Redemptionis nostrae* ventura solemnitas », et la postcommunion du vendredi de la même

(1) Sacramentaire gélasien, première messe du temps de l'Avent. — C'est bien ainsi que les auteurs du Moyen-Age comprenaient le mystère de l'Avent lorsqu'ils disaient qu'il répond à un triple avènement : un premier selon la chair, un deuxième dans les âmes, un troisième à la fin du monde. Cf. Dom Guéranger, *Année liturgique*, t. I", La mystique de l'Avent.

semaine, dont la saveur quadragésimale est remarquablement prononcée, demande à Dieu de nous dépouiller du vieil homme pour que nous puissions entrer en participation du mystère de notre salut (1). Enfin les grandes antiennes O, qui renferment, selon le mot de Dom Guéranger, « toute la moelle de la liturgie de l'Avent », réclament avec instance non seulement la venue du Sauveur, mais aussi l'accomplissement de son œuvre libératrice : « Veni ad *redimendum* nos, ad *liberandum* nos, ad *salvandum* nos. » Il est évident que des appels de ce genre visent à la réalisation totale du dessein miséricordieux de la tendresse divine, le *magnum pietatis opus* (2).

Dans ces conditions la fête de Noël apparaît surtout comme le point de départ, ou l'amorce de notre salut. C'est l'avènement tant espéré du Rédempteur, « quem *Redemptorem* laeti suscipimus (3) », la venue de l'Agneau de Dieu dont le sang très pur coulera pour le rachat du genre humain. Le Verbe n'a pas encore paru dans notre chair que déjà l'Église, sans s'attarder aux joies de l'enfance, nous fait entrevoir son immolation sur la croix, sur cette croix que dès sa naissance le Christ porte sur son épaule : *cujus imperium super humerum ejus* (4). Du premier coup elle découvre dans l'enfant Jésus enveloppé de ses langes l'hostie du grand sacrifice, et elle perçoit l'oblation silencieuse qu'il présente de lui-même à son Père, en entrant dans le monde (5). La fête de Noël inaugure si bien l'ère

(1) « Tui nos, Domine, sacramenti libatio sancta restauret : et a vetustate purgatos in *mysterii salutaris* faciat transire consortium. » Cette postcommunion, qui contient une allusion évidente au mystère pascal, se retrouve à la messe du premier dimanche de Carême.

(2) Fête de l'Exaltation de la Croix, première antienne de Vêpres.

(3) Vigile de Noël, collecte.

(4) Introït de la messe du jour de Noël. — Le sceptre dont parle Isaïe n'est autre que la croix du Sauveur.

(5) « Ideo ingrediens mundum dicit : Hostiam et oblationem noluisti : corpus autem aptasti mihi... Tunc dixi : *Ecce venio* » (Heb., x, 5 et 7).

de notre salut que l'Église, reprenant à son compte les paroles du pape saint Léon, salue dans ce jour très saint l'anniversaire de notre rédemption : *Hodie illuxit nobis* DIES REDEMPTIONIS *novae*, REPARATIONIS *antiquae* (1). Les textes liturgiques de la messe et de l'office nous représentent avec une telle complaisance les fruits abondants du sacrifice de la Croix qu'on se croirait transporté à l'époque où l'œuvre rédemptrice est définitivement consommée. C'est bien la preuve que l'Avent ne nous dispose pas à célébrer la Nativité de l'Emmanuel sans nous préparer du même coup à revivre successivement la série des mystères rédempteurs.

Nous ne pourrions pas comprendre l'extraordinaire importance donnée à saint Jean-Baptiste dans la liturgie de l'Avent, si nous ne nous rappelions qu'elle est toute remplie de l'idée du règne de Dieu par la rédemption du monde. Sans doute la conception du Précurseur suivie de sa naissance merveilleuse n'est pas sans un rapport très étroit avec la nativité du Sauveur, puisque Jean a précédé et annoncé le Christ par sa propre naissance. Mais le souvenir de cet événement demeure exclusivement attaché à la fête du 24 juin que l'Église met en corrélation voulue avec celle du 25 décembre. Si bien que la place réservée à l'ami de l'Époux dans la période de l'Avent a pour unique raison d'être son rôle incomparable à l'égard du Christ Rédempteur. C'est lui qui après avoir annoncé l'avènement de l'Agneau, *quem Johannes praedicavit Agnum esse venturum* (3), reçut mission de le manifester au monde, mission qui se poursuit toujours, quoique d'une autre

(1) Matines de Noël, 2e répons. — Cf. S. Léon, serm. 22, 1.

(2) Sur l'idée de Noël point de départ de notre rédemption, nous nous permettons de renvoyer le lecteur à notre article *Le mystère de Noël* (Vie Spirituelle, déc. 1922).

(3) Mercredi de la 1re semaine de l'Avent, Matines, 1er répons.

manière, et ne prendra fin que le jour où, le corps mystique ayant atteint sa plénitude, l'œuvre rédemptrice sera définitivement achevée (1).

Les considérations qui précèdent ne nous éloignent pas du sujet de notre étude, car elles nous paraissent indispensables pour apprécier à sa juste valeur la part qui revient à la Vierge Marie dans cette portion du cycle liturgique qui précède la fête de Noël. Nous aurons, en effet, l'occasion de constater que Notre-Dame n'est pas mise en rapport avec l'œuvre du salut d'une manière pour ainsi dire transitoire et accidentelle, par l'exercice passager des fonctions de sa maternité divine, mais qu'en vertu même du libre consentement donné à sa conception virginale elle se trouve commander tout le mystère de notre rédemption et en dominer les plus lointaines dépendances. Elle est la Terre très pure qui produira le fruit du salut, l'Ève nouvelle qui par son obéissance répare la prévarication de l'ancienne, l'Arche d'alliance qui remporte la victoire, la Femme dont le talon virginal écrase la tête maudite du serpent, la Vierge mère qui selon les prophètes doit donner au monde son Sauveur : « Prophetae praedicaverunt nasci SALVATOREM de virgine Maria (2). » Dans une antienne qu'elle redit plusieurs fois par jour, l'Église se plaît à saluer Notre-Dame avec une révérence pleine de tendresse comme la Mère vénérée du Rédempteur, *Alma Redemptoris Mater*, une mère toujours soucieuse de conduire jusqu'au ciel ceux qui lui sont redevables de leur naissance à la vie de la grâce. Comment la Vierge Marie ne serait-elle pas au premier plan de la liturgie de l'Avent, puisque la Sagesse divine daigna, par une disposition admirable, suspendre à son libre consentement toute la série des mystères rédemp-

(1) Cf. notre opuscule *Le culte du saint Précurseur*, pp. 39 et ss.
(2) Mercredi de la 3e semaine de l'Avent ; 1re antienne de Laudes.

teurs? De quelle substance Jésus notre Sauveur a-t-il retiré la chair virginale de son oblation et le sang précieux de notre rachat, si ce n'est du sein de sa divine Mère? C'est en ce lieu secret qu'il est devenu tout ensemble Agneau sans tache et Pontife éternel selon l'ordre de Melchisedech : « Praecursor pro nobis ingreditur Agnus sine macula, secundum ordinem Melchisedech Pontifex factus in aeternum et in saeculum saeculi (1). » C'est là encore dans le sein très chaste de la Vierge Marie, *honestissima clausula* (2), où il a revêtu la nature humaine, que le Verbe de Dieu a été investi de cette royauté universelle, qui sera manifestée avec éclat et reconnue de tous les peuples de la terre dans la lumière de l'Épiphanie.

II

Virgo paritura

La liturgie de l'Avent se développe, peut-on dire, selon un ordre inverse à celui où nous voyons se dérouler dans le monde l'avènement du règne de Dieu. Tandis que ce règne commencé, quant à sa phase temporelle, avec la naissance du Sauveur, se terminera par le jugement dernier, l'Avent liturgique s'ouvre au contraire sur la perspective de la consommation finale, dont la pensée austère remplit presque tout l'office du premier dimanche, et il s'achève par la célébration joyeuse de la Nativité du Verbe selon la chair. Il suit de là que la liturgie donne de plus en plus d'importance à la Vierge Marie, au fur et à mesure qu'elle nous rapproche de la fête de Noël. Ce qui n'empêche pas

(1) Jeudi de la 3e semaine de l'Avent, Matines, 2e répons.
(2) Hymne de vêpres de l'Avent.

que d'un bout à l'autre de l'Avent nous ne jouissions d'une manière toute spéciale de l'influence salutaire de la Mère du Rédempteur, dont le souvenir est constamment évoqué dans les antiennes et répons (1). Dès le premier dimanche de l'Avent consacré au mystère terrible de la Parousie, la réelle gravité de l'office est agréablement adoucie par l'annonce plusieurs fois répétée de la conception virginale. Annonce encore assez lointaine, il est vrai, car on dirait en la circonstance qu'il s'agit de préparer la Vierge Marie à la mission de sa maternité divine et de la prémunir contre la crainte que fera naître en cette humble servante la perspective d'un si grand mystère. Tel est le motif de ces affirmations qui viennent si fréquemment rassurer la Vierge. « L'Esprit-Saint descendra en toi, Marie : *ne crains pas*, tu porteras dans ton sein le Fils de Dieu (2). » — « *Ne crains pas*, Marie, car tu as trouvé grâce devant le Seigneur, voici que tu concevras et enfanteras son Fils (3). » Et en effet, il arriva que Notre-Dame fut saisie d'un saint effroi, lorsqu'elle se trouva en présence de Gabriel, le lumineux messager du Verbe de Dieu : « Et expavescit Virgo de lumine », nous dit un fort beau répon, où le chœur s'empresse de réconforter la Vierge de Nazareth, en l'assurant que sa beauté virginale a trouvé grâce devant le Seigneur : « *Ne timeas*, Maria, invenisti gratiam apud Dominum (4). »

Mais il nous faut descendre jusqu'à la semaine des Qua-

(1) Si la fête de l'Immaculée Conception se célèbre le 8 décembre, c'est pour devancer de neuf mois exactement la fête de la Nativité (8 septembre). Cette date n'a donc pas été choisie en raison du temps de l'Avent, dont l'économie se trouve quelque peu bouleversée par l'octave de la fête. Ce qui est, du reste, assez regrettable, étant donnée la brièveté de cette période liturgique, déjà si remplie par elle-même du mystère de la Vierge.

(2) I^er^ dim. de l'Avent, ant. de *Benedictus*.

(3) — — ant. de *Magnificat* (II^es^ vêpres).

(4) — — Matines, rép. du 1^er^ nocturne.

tre-Temps de décembre, c'est-à-dire la troisième et souvent dernière semaine de l'Avent, pour honorer la Vierge Marie dans les deux grands mystères qui préparent son divin enfantement, à savoir : sa CONCEPTION VIRGINALE et la VISITATION. Dans le premier de ces mystères elle devient mère du Rédempteur, et dans le second elle fait sentir l'influence salutaire du germe déposé en son sein en donnant au monde un premier gage de notre rédemption. Arrêtons-nous d'abord au mystère de la conception virginale, tel que nous le présente la liturgie de l'Avent, et rappelons à ce sujet quelques détails historiques, qui nous paraissent bien propres à relever et élargir le culte de Notre-Dame.

C'est à l'Orient, toujours empressé à publier les gloires de la Vierge Marie, que revient l'honneur d'avoir institué comme préparation à la naissance du Sauveur une solennité de « Marie, mère de Dieu », Θεοτόκος (1). Il paraît aujourd'hui démontré que cette fête de la Vierge : παρθενικὴ πανήγυρις, se célébrait à Constantinople dès avant le concile d'Éphèse, puisque deux homélies de saint Proclus prononcées avant 431 y font clairement allusion (2). De très bonne heure la Palestine, le Hauran, la Syrie, l'Asie-Mineure et l'Égypte connurent la même fête de « Marie mère de Dieu », fête qui, d'après une hypothèse que rien ne contredit, aurait pris naissance à Nazareth dans la première moitié du IV^e^ siècle à l'occasion de la construction d'une basilique (3). Quoi qu'il en soit des origines de cette solennité qui avait pour objet la maternité divine et spécialement la conception virginale, on est en droit de la considérer comme la

(1) Nous avons emprunté tous ces renseignements historiques à l'intéressant article du R. P. Jugie : *La première fête mariale en Orient et en Occident* (Échos d'Orient, juin 1923).

(2) Pat. gr., t. LXV, col. 680-81.

(3) D. Cabrol, article « Annonciation (Fête de l') » dans le *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie*, t. I, col. 2246.

plus ancienne et la plus vénérable des fêtes de la Vierge Marie. Et ce fut même selon toute vraisemblance l'unique fête mariale en Orient jusqu'à l'époque de Justinien. Nous sommes certains en tout cas qu'elle se célébrait un dimanche, très probablement celui qui précédait la fête de la Nativité du Sauveur, dont elle était une vraie préparation.

L'usage d'anticiper la fête de Noël par une mémoire de la conception virginale eut bientôt fait de se répandre en Occident. Au VII^e^ siècle l'Église d'Espagne ne connaissait pas encore d'autre solennité de Notre-Dame que celle de sa maternité divine, « la fête de sainte Marie », ou plus simplement « la sainte Marie » selon la dénomination des anciens calendriers mozarabes. Un important décret du concile de Tolède (656), qui met bien en relief l'intérêt liturgique de cette solennité dont la date n'était pas encore déterminée, la fixa pour toujours au 18 décembre, de telle sorte que Noël se célébrerait exactement le huitième jour après la fête de Marie mère de Dieu : « Sancitur ut ante octavam diem quo natus est Dominus, genetricis quoque ejus dies habeatur *celeberrimus* et *praeclarus*. » Cette combinaison avait l'avantage d'enrichir d'une octave cette fête de la Vierge Mère, qui d'après le même concile de Tolède ne devait le céder en rien à celle de Noël : « Quelle peut être la fête de la Mère, disait le décret déjà cité, sinon l'Incarnation du Verbe, qui ne saurait être célébrée avec moins de solennité que sa naissance? » *Nam quod est festum Matris nisi Incarnatio Verbi? Cujus utique ita debet esse solemne, sicut est et ejusdem Nativitas Verbi* (1). Soulignons comme particulièrement juste et féconde cette idée que le culte de la Mère étant inséparablement uni à

(1) Hardouin, *Concilia*, t. III, p. 972. — Cette fête du 18 décembre se célèbre encore aujourd'hui en Espagne et en d'autres lieux, sous le nom, qui en restreint la signification primitive, d'*Expectation de Notre-Dame*.

celui de son divin Fils, aucun hommage ne peut être plus agréable au Seigneur que celui qu'il reçoit en la personne de la Vierge Marie.

La fête de la conception virginale existait en Italie dès avant la seconde moitié du Ve siècle. L'Église de Ravenne, plus ouverte qu'aucune autre à l'influence orientale, la célébrait déjà du temps de saint Pierre Chrysologue, car plusieurs sermons du saint pontife font clairement allusion à deux fêtes précédant la nativité du Sauveur. De ces deux fêtes, qui devaient occuper, comme en Orient, les deux dimanches avant Noël, la première était consacrée à la conception de saint Jean-Baptiste, et la seconde au mystère de la conception virginale : *mysterium* VIRGINEI CONCEPTUS (1). L'Église de Milan, comme celle de Tolède, ne craignait pas de donner le plus grand éclat à cette fête de la maternité divine, qui se célébrait, conformément à l'usage oriental, un dimanche, le dernier avant Noël (2). Dans les anciens sacramentaires ambrosiens on lui donnait le titre de dimanche « ante nativitatem seu *de exceptato* », titre singulier à première vue mais très expressif, car le terme latin *exceptatum* — qui dérive du verbe *exceptare*, c'est-à-dire saisir, happer — désigne de fort jolie façon l'empressement avec lequel la Vierge Marie saisit et reçut en elle son propre Sauveur pour le donner ensuite au monde. Plusieurs témoignages liturgiques nous prouvent que certaines Églises du sud de l'Italie faisaient également mémoire de la conception virginale un des dimanches avant Noël (3).

(1) Saint Pierre Chrysologue distingue avec soin le *mysterium virginei* CONCEPTUS et le *sacramentum* PARTUS *virginei*. Le premier de ces mystères était honoré par la fête de la Conception virginale, et le second par la fête même de Noël. Cf. Jugie, art. cit., p. 147.

(2) Cf. P. Lejay, article « Ambrosien (Rit) », dans le *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie*, t. I, col. 1393.

(3) Nous savons qu'à Naples, par exemple, l'évangile de l'Annon-

Mais nous avons hâte d'en venir à l'Église romaine, qui, elle aussi, adopta de bonne heure l'usage de se préparer à la naissance du Christ par une mémoire spéciale de la Vierge mère de Dieu. Faut-il dire que sur ce point Rome suivit l'exemple de l'Orient? Ce n'est pas nécessaire. Car il est évident que l'Église romaine, qui donna toujours la plus grande importance liturgique à la fête de Noël, ne pouvait assurer au mystère de la Nativité du Sauveur son complet développement sans le rattacher, en quelque manière, à son point d'origine qui est le mystère de la conception virginale. Et il pouvait sembler d'autant plus naturel de célébrer l'Incarnation du Verbe, dans le temps qui précède sa Nativité, que la solennité du 25 mars, l'Annonciation, ne devait s'introduire en Occident que bien longtemps après l'institution de la fête de Noël, c'est-à-dire dans les dernières années du VII[e] siècle. Toujours est-il qu'à l'époque de saint Grégoire le mystère de la conception virginale se célébrait régulièrement pendant l'Avent, non pas à date fixe comme en Espagne, ni le dimanche précédant Noël comme dans le reste de l'Italie, mais le mercredi des Quatre-Temps de décembre. En effet, les plus anciens documents que nous possédions sur la répartition des lectures liturgiques de l'Avent sont d'accord pour affecter au mercredi de la semaine des Quatre-Temps l'évangile de l'Annonciation. Et il faut reconnaître qu'en dehors du dimanche aucune férie ne pouvait mieux convenir à la célébration de la conception virginale. La raison en est fort simple. A Rome, les Quatre-Temps ont toujours eu une grande importance dans l'économie de l'année liturgique, mais il s'attachait, semble-t-il, à ceux du mois

ciation se lisait le troisième dimanche de l'Avent. Cf. D. G. Morin, *La liturgie de Naples au temps de saint Grégoire* (Revue Bénédictine, 1891, p. 488). En Gaule la maternité divine se célébrait, après Noël et l'Épiphanie, le 18 janvier.

de décembre, « le jeûne du dixième mois », un intérêt plus spécial, car on y procédait de préférence aux ordinations. En tout cas c'était une période bien appropriée au mystère de la Vierge concevant le Sauveur, puisqu'elle avait pour but, comme nous le voyons par les sermons de saint Léon, de sanctifier les semailles et d'attirer la bénédiction céleste sur les germes confiés à la terre. Or, les choses visibles étant ordonnées à la manifestation des invisibles, il se trouve que la semence matérielle devient tout naturellement le symbole du germe divin déposé dans le sein virginal de Notre-Dame, cette terre féconde qui produira le Sauveur : *Aperiatur terra et germinet Salvatorem.* Ce rapprochement n'est pas fortuit, car les diverses préfaces du sacramentaire léonien comparent à plusieurs reprises les fruits du sol, qui alimentent la vie de notre corps, à la semence sublime qui s'abaisse jusqu'à nous pour conférer à nos âmes la vie de l'immortalité. Et puis, surtout, était-il possible en ce jeûne du dixième mois de reconnaître la miséricorde divine subvenant au besoin de notre corps par le don de la semence naturelle et de son accroissement, sans nous élever du même coup jusqu'à la pensée de ce Père plein de tendresse qui nous donne, en la personne de son propre Fils, le pain de la vie éternelle?

D'autre part, la férie du mercredi, qui a conservé jusqu'à nos jours sa double lecture prophétique, était d'autant plus désignée pour la célébration de la conception virginale que la station de ce jour se faisait régulièrement dans la plus insigne basilique de la Vierge Mère, en ce sanctuaire de Sainte-Marie-Majeure qui représentait aux yeux des Romains le lieu de l'enfance du Verbe incarné, comme la basilique de Sainte-Croix de Jérusalem représentait celui de sa Passion.

On peut à première vue s'étonner et regretter que Rome

n'ait pas donné à la mémoire de la conception virginale le même éclat que surent lui donner les autres Églises d'Orient et d'Occident. Mais en réfléchissant nous aurons bientôt reconnu dans cette manière de faire l'habituelle discrétion et la parfaite sagesse de l'Église romaine. Sans doute l'usage adopté par les Églises de Tolède et de Milan, qui ne négligeaient rien pour célébrer avec autant de splendeur le mystère de la conception du Christ que celui de sa naissance, se justifie sans peine. Mais il était plus habile encore et non moins légitime de revêtir la fête de la Vierge Mère de la couleur légèrement cendrée du temps de l'Avent, et de l'imprégner du parfum très suave de cette période liturgique, dont la joie demeure discrète, voilée, et ne s'exprime que mélangée de désir et d'espérance. Ne convenait-il pas d'environner le secret mystère de l'Incarnation du Verbe d'une atmosphère de recueillement, de silence et de paix, en attendant que la fête de Noël nous permette de donner libre cours à l'expression d'une franche allégresse, puisque c'est au jour même de son virginal enfantement que la Mère de Dieu livra aux hommes le fruit béni de ses entrailles, le Christ Jésus, Sauveur du monde et Source de notre vie : *Parvulus Filius* HODIE *natus est* NOBIS (1). Ajoutons encore qu'il était d'autant plus avantageux de faire rentrer dans la liturgie même de l'Avent ce mystère de la conception virginale, qu'il est très réellement le point de départ et comme le principe de l'œuvre rédemptrice. C'est ce que ne pouvait manquer de comprendre une époque où les âmes étaient uniquement

(1) Laudes de Noël, 5e antienne. — Même pensée dans l'invitatoire « Christus *natus est nobis* », et dans l'introït de la messe du jour « Puer *natus est nobis*, et Filius *datus est nobis* ». Tandis que l'Église d'Espagne honorait en une seule fête la conception virginale et l'enfantement du Christ, l'Église romaine réservait la célébration de ce dernier mystère au jour octave de Noël (1er janvier).

attentives à suivre la vie de l'Église, et ne cherchaient très simplement, dans la liturgie des fêtes, que le moyen sûr et authentique de s'enfoncer davantage dans le mystère du Christ.

Et de fait, il arriva bientôt que rien ne fut plus populaire et plus touchant que la grande férie du *Missus est*. Il suffirait, pour s'en rendre compte, de parcourir la série des usages particuliers qui furent suivis, au cours du Moyen-Age, par les diverses églises cathédrales et collégiales, dans le but de solenniser le mystère de ce jour (1). Il est vrai qu'à une époque plus avancée, vers le XV^e^ siècle, on déploya une mise en scène fort compliquée, bien propre sans doute à satisfaire la curiosité du peuple, mais qui manifeste déjà un réel fléchissement du sens liturgique (2). Cependant les monastères conservèrent à la férie du *Missus est* sa grandeur et sa simplicité primitive. La particularité de ce jour — qui excluait toute autre fête occurrente, même de douze leçons — consistait surtout dans la lecture solennelle de l'évangile de saint Luc, qui était chanté intégralement à l'office de nuit, avant l'homélie « par révérence pour l'incarnation de Notre-Seigneur (3) » et en présence de toute la communauté, y compris les infirmes en état de quitter le lit (4).

(1) Le lecteur trouvera des détails intéressants sur cette question, dans un article bien documenté de Dom U. Berlière, *la Messe d'or* (Revue des Questions liturgiques, décembre 1920). Signalons aussi l'étude du R. P. B. Kruitwagen, O. F. M., *De Gulden Mis*, parue dans la revue *De Katholick*, (1906), pp. 438-66; (1907), pp. 158-88, 394-420, 464-90. Cf. *Analecta Bollandiana*, t. XXVII (1908), pp. 90-91.

(2) Ainsi, par exemple, à Tournai, où la messe de *Missus* donnait lieu à un véritable drame liturgique, dont on trouvera la description dans l'article déjà cité de D. Berlière.

(3) Coutumier de l'abbaye de Saint-Germain-des-Prés, à Paris, du XIV^e^ siècle. (Cf. Martène, *De antiquis monachorum ritibus*, lib. II, c. II, n. 25.)

(4) Aujourd'hui encore, conformément à la tradition de l'ordre bénédictin, l'abbé du monastère doit commenter au chapitre l'évangile

III

La Messe d'or

La messe fériale du mercredi des Quatre-Temps n'a jamais cessé d'être célébrée avec ferveur dans nombre d'églises de Belgique, d'Allemagne, du nord de la France et de Hollande où le langage populaire lui a décerné le nom très joli et bien expressif de MESSE D'OR (*Gulden mis*) (1), sans doute parce que dans l'esprit de certains chrétiens cette messe était pourvue d'une si grande efficacité qu'on avait le droit de la considérer comme la messe par excellence. En tout cas sa composition liturgique suffirait à justifier ce titre d'honneur, car la messe du *Missus est* fait valoir avec tant de charme et de simplicité le mystère de la Vierge Mère, qu'on peut la mettre au nombre des plus purs joyaux du Missel romain. D'une contexture très souple et très aisée, elle replace sans effort et comme naturellement la conception virginale dans le cadre de notre rédemption. Pour que le lecteur puisse s'en convaincre, nous nous permettrons de lui faire passer sous les yeux, et dans l'ordre même où elles se suivent, les différentes pièces liturgiques dont se compose la messe du *Missus est.*

Et d'abord la toute première indication du Missel :

Missus est. On sait que ce pieux usage nous a valu les fameux sermons de saint Bernard : *super Missus est.*

(1) C'est peut-être en Allemagne que ce nom se rencontre pour la première fois (1367). De là il serait passé en Hollande puis en Belgique. Aujourd'hui la messe d'or se célèbre à l'aurore, parce que de bonne heure le chant solennel de l'évangile *Missus est* fut transporté de l'office de nuit à la messe du jour qui se célébrait immédiatement après matines. Là où le *Missus est* prit un caractère festif on substitua à la messe fériale celle de l'Annonciation, ou une autre messe de Notre-Dame.

Statio ad SANCTAM MARIAM MAJOREM, mérite de retenir notre attention, car elle nous introduit dans le plus insigne sanctuaire romain de Notre-Dame, la basilique de Sainte-Marie-Majeure, qui fut élevée après le concile d'Ephèse à la gloire de sa maternité divine. On ne pouvait mieux choisir pour honorer la Vierge Marie, dans le mystère qui lui valut le titre de Mère de Dieu, Θεοτόκος.

Nous savons qu'en règle générale l'intérêt propre de l'Introït consiste en ceci qu'il nous propose l'objet d'une fête avec cette onction suave et pénétrante dont la liturgie a le secret, et qu'il nous suggère discrètement les dispositions qui conviennent au mystère du jour, adoration, prière ou louange (1). Sous ce rapport rien n'est plus réussi que l'INTROÏT *Rorate*, dont la supplication s'élance hardiment jusqu'au plus haut des cieux, pour atteindre le Père des miséricordes et obtenir de lui qu'il fasse descendre sur notre sol desséché celui qui est la justice et la vie :

Rorate cœli desuper, et nubes pluant Justum.

A Dieu lui-même, dont la puissance est sans limite, d'incliner le cœur de la Vierge Marie, et de faire en sorte que cette Vierge très pure, préfigurée par la terre dont sortit le premier Adam (2), consente à recevoir en elle le germe du salut :

Aperiatur TERRA et germinet SALVATOREM.

(1) Cf. *La liturgie de la messe : l'Introït* (Vie Spirituelle, juillet 1924).

(2) Les Pères voyaient, en effet, dans la terre dont fut formé le premier homme, et qui n'avait pas encore été cultivée, l'image de la virginité de Notre-Dame. Ainsi, par exemple, saint Irénée : « Quemadmodum protoplastus ille Adam de rudi terra et de adhuc virgine habuit substantiam... ita recapitulans in se Adam, ipse Verbum exsistens ex Maria quae adhuc erat virgo, recte accipiebat generationem Adae recapitulationis. » (*Adversus Haereses*, III, 21.) On retrouve la même interprétation dans Tertullien, saint Ambroise, saint Proclus, saint Augustin.

Était-il manière plus délicate et plus simple de nous faire entrevoir et désirer, dès le début de la messe, le mystère de la conception virginale, dont la réalisation répondra de point en point, comme nous le verrons dans l'évangile, à l'annonce prophétique, car les cieux vont s'ouvrir et le Verbe de Dieu sera déposé dans le sein de la Vierge sous l'action mystérieuse et fécondante de l'Esprit-Saint : « *Spiritus Sanctus superveniet in te, et virtus Altissimi obumbrabit tibi :* L'Esprit surviendra en toi, et le Fils de Dieu, vertu du Très-Haut, te couvrira de son ombre. »

Après avoir énoncé dans l'introït le mystère de la maternité divine tel que le prophétisa Isaïe, sous une forme lointaine et voilée, l'Église le replace aussitôt dans le cadre de notre rédemption, ce qui est une manière d'insinuer que la coopération de la Vierge Marie s'étend, en raison même de sa conception virginale, à l'œuvre entière du salut de l'humanité, y compris son dernier épanouissement sur la terre et au ciel. En effet, après avoir été rappelés par une PREMIÈRE COLLECTE à la pensée du mystère rédempteur : « *redemptionis nostræ* ventura solemnitas », nous voyons apparaître sous nos yeux, dans une PREMIÈRE LECTURE tirée d'Isaïe (II, 2-5), le tableau prophétique de la rédemption se prolongeant et se complétant dans le mystère de l'Église devenue cette grande cité de paix où se rassemblent toutes les nations de la terre pour constituer un royaume qui, dès ici-bas participe à la sécurité de son propre Chef, le Christ Jésus :

> « Il arrivera à la fin des jours que la montagne de la maison du Seigneur sera établie au sommet des montagnes et élevée au-dessus des collines, et toutes les nations y afflueront. Et des peuples nombreux viendront et diront : « Venez et montons à la montagne du Seigneur, « à la maison du Dieu de Jacob. »

enite et ascendamus ad montem Domini, et ad domum Dei

Jacob (1). Le chœur s'empresse de relever cette invitation dans le GRADUEL qui suit la première lecture, tout en faisant valoir les conditions requises pour répondre à l'appel divin et fixer sa demeure dans la maison de Dieu :

> *Quis ascendet in montem Domini? Aut quis stabit in loco sancto ejus?* Qui donc pourra monter à la montagne du Seigneur? Qui s'établira dans son lieu saint?

Il faut pour cela l'innocence de la vie et la pureté du cœur :

> *Innocens manibus et mundo corde.*

C'est-à-dire qu'on ne peut habiter sur la montagne sainte sans être revêtu de la justice qui vient du Sauveur. Raison de plus pour demander à Dieu dans la DEUXIÈME COLLECTE de nous procurer sans retard, par son avènement prochain, le secours de sa vertu céleste : « Festina, quaesumus, Domine, ne tardaveris : et *auxilium nobis supernae virtutis impende.* »

La DEUXIÈME LECTURE, qui est encore tirée d'Isaïe (VII, 2-5), le prophète de l'avènement rédempteur, nous prépare, d'une manière plus immédiate, au mystère de la conception virginale, qui nous est présentée comme étant tout à la fois le signe certain et le vrai commencement de notre délivrance :

> Voici que la Vierge concevra et enfantera un fils, et elle lui donnera le nom d'Emmanuel. Il mangera de la crème et du miel jusqu'à ce qu'il sache rejeter le mal et choisir le bien.

(1) Nous croyons inutile de faire remarquer que les différentes pièces de chant, les deux graduels et l'offertoire sont manifestement en rapport avec chacune des lectures qui précèdent : les deux leçons prophétiques et l'évangile. Après avoir entendu la parole sacrée, l'Église la médite, s'en nourrit, et s'élève par la prière jusqu'au Seigneur. *S'unir à la liturgie n'est-ce pas le moyen le plus sûr, le plus excellent de « faire oraison » ?*

Nous n'avons pas besoin de justifier ici l'exégèse traditionnelle, qui a toujours reconnu dans ce texte la promesse directe de l'Incarnation. Il est hors de doute que la conception virginale de la Mère de Dieu est le signe miraculeux prédit par le prophète, et repoussé par le roi de Juda. Mais ce signe est tel qu'il se retournera contre Achaz et deviendra le châtiment de son impiété, car, au lieu d'être le témoin de la naissance du Christ, Achaz verra seulement l'accomplissement de la menace sur laquelle s'achève l'oracle d'Isaïe, à savoir cette dévastation de la terre de Juda, qui n'offrira plus au nouveau-né qu'une nourriture précaire et sauvage : *Butyrum et mel comedet* (1). — C'est ainsi que le Seigneur punit quiconque rejette ouvertement son appui.

Et le chœur, encore une fois, de dégager très adroitement, dans un SECOND GRADUEL, la salutaire conclusion que suggère le châtiment d'Achaz. Si Dieu s'éloigne de ceux qui refusent son secours, il se rapproche, au contraire, de ceux qui l'invoquent avec sincérité :

> *Prope est Dominus omnibus* INVOCANTIBUS *eum, omnibus qui invocant eum in* VERITATE.

Achaz s'est détourné du Seigneur : « *Non petam,* Je ne lui demanderai rien », a-t-il répondu au prophète Isaïe. L'Église, de son côté, proteste qu'elle chantera les louanges du Seigneur, et qu'elle bénira son nom très saint, ce nom d'Emmanuel ou de Jésus, qui va être annoncé par l'Ange Gabriel :

> Ma bouche redira la louange du Seigneur;
> et que toute chair bénisse son saint nom.

(1) Dans la pensée du prophète, *manger de la crème et du miel* n'est pas l'indice d'un temps d'abondance, c'est la nourriture d'un pays désolé, où l'homme n'a plus pour s'alimenter que les produits spontanés du sol.

Et benedicat omnis caro nomen sanctum ejus. Ces derniers mots nous amènent à la dernière phase du développement liturgique, celle de la réalisation des promesses divines. Et tel est justement le thème de l'ÉVANGILE *Missus est.* Car nous arrivons, ici, au point culminant de la liturgie de ce jour. L'heure est bien venue pour le monde de recevoir son Sauveur en la personne du Fils unique de Dieu. L'appel de l'introït était si pressant qu'il est parvenu jusqu'au cœur du Très-Haut, les cieux vont s'entr'ouvrir, et la rosée divine si longtemps désirée va descendre sur la terre. Mais s'il est donné aux hommes de voir se terminer en ce jour une trop longue attente, à qui donc le doivent-ils, sinon à la Vierge Marie ? Sans doute Notre-Dame n'a pas mérité d'un mérite proprement dit l'Incarnation du Verbe, mais il était décidé depuis toujours que la Sagesse divine ne descendrait pas en ce monde avant d'avoir découvert un lieu assez pur pour recevoir et abriter les commencements de son séjour parmi nous. Or, Notre-Dame offrit au Seigneur cette terre parfaitement vierge dont la beauté était seule capable d'attirer sa présence ici-bas. Il est vrai que le Verbe lui-même se prépara sa demeure, mais non point toutefois sans que la Vierge Marie répondît aux avances célestes et donnât, par sa propre coopération, à la grâce dont elle était pleine ce développement merveilleux qui lui valut de devenir Épouse et Mère du Rédempteur (1).

Lors donc que le moment fut venu, et que la Vierge Marie eut captivé le cœur du Roi, l'ange Gabriel lui notifia, avec la rapidité d'un messager céleste, la mission que Dieu lui réservait : « Voici que tu concevras en ton sein et tu enfanteras un fils, et tu lui donneras le nom de Jésus » (c'est-à-dire Sauveur). Mais avant que le germe du salut ne tombât en cette terre virginale, il fallait encore que, de son

(1) Idée qui est bien exprimée dans la collecte de l'octave de Noël : « Ut ipsam pro nobis intercedere sentiamus, *per quam meruimus* auctorem vitae suscipere. »

côté, Notre-Dame reconnût et agréât le choix dont elle était l'objet. Toute l'histoire du monde était suspendue à sa réponse, réponse dont la liturgie souligne d'une main légère l'importance décisive, lorsque, par un habile artifice, elle se fait l'écho des siècles écoulés et supplie avec tendresse la Vierge Marie de ne pas décliner l'honneur d'enfanter le Salut. C'est le moyen pour l'Église de nous ouvrir le cœur de Notre-Dame, et de nous dévoiler ses admirables dispositions d'humilité profonde et de pureté parfaite. Écoutons plutôt de quelle manière charmante et persuasive le chœur, dans un des beaux répons de l'Avent, s'efforce d'obtenir l'adhésion de la Vierge :

> *Répons* : Reçois, Vierge Marie, la parole que l'Ange t'a transmise au nom du Seigneur : « Tu concevras et enfanteras un Homme-Dieu », afin que tu puisses être proclamée bénie entre toutes les femmes.
>
> *Verset* : Car tu enfanteras un fils, mais sans détriment pour ta virginité; tu deviendras féconde, mais sans jamais connaître de souillure en ta maternité (1).

Nous savons que, dès les premières ouvertures de l'ange, Notre-Dame réserva sa virginité, c'est-à-dire le droit de n'appartenir à nul autre que Dieu. En agissant ainsi, la Vierge très prudente fut guidée par l'Esprit du Seigneur, car elle-même fournit à Gabriel le moyen de lui découvrir toute l'étendue de sa participation au salut du monde. Sans doute pour que Notre-Dame méritât le titre de Mère des vivants, il eût suffi qu'elle enfantât le Vivant (2). Mais ce n'est pas à cela que devait se réduire la part de la Vierge Marie, car Dieu lui réservait de coopérer à l'œuvre du nouvel Adam, au titre d'épouse véritable, et de jouer vis-à-vis du Christ, chef de l'humanité nouvelle, le rôle que l'ancienne Ève n'avait pas su remplir auprès du premier

(1) Lundi de la première semaine de l'Avent, premier répons de Matines.

(2) Saint Épiphane.

homme, créé maître et seigneur de l'univers. Faut-il en conclure que la Vierge Marie se présente à nous plus encore comme l'épouse du Christ, que comme la mère du Rédempteur? Nous ne saurions le dire. Toujours est-il que l'ange Gabriel, dévoilant le grand secret de la Sagesse éternelle, apprit à Notre-Dame que sa conception virginale serait le fruit d'une alliance mystérieuse avec le Verbe de Dieu et dont l'Esprit-Saint serait le nœud : *Spiritus sanctus superveniet in te, et virtus Altissimi obumbrabit tibi*, alliance si parfaite et de telle nature que la Vierge Marie, en vertu de son consentement, serait associée d'un seul coup à l'œuvre entière du Rédempteur, et qu'après avoir exercé les fonctions passagères de sa maternité, elle donnerait au Christ l'assistance d'une épouse, et l'indispensable appui d'une aide semblable à lui : *adjutorium simile sibi* (1).

Il est sûr que Notre-Dame n'entrevit pas dès le premier instant, et dans le détail, tout ce qu'embrassait le message céleste, puisque c'est au Calvaire que se consomma l'union du Rédempteur et de son épouse, et que la Vierge ne connut proprement le mystère de la Croix que par la prophétie du vieillard Siméon. Mais peu importe, dès lors que Notre-Dame a été mise en demeure de consentir à une union qui l'engageait par avance dans le mystère complet de notre rédemption, selon toutes ses étapes, et dans toutes ses dépendances. N'est-ce pas ainsi que depuis toujours la tradition catholique a interprété la scène de l'Annonciation, où elle a su découvrir en la Vierge Marie une Ève nouvelle et réparatrice? Par là même nous comprenons l'importance souveraine du consentement de Notre-Dame qui en prononçant un *Fiat*, dont l'ampleur répond à celle des propositions divines, engageait sa participation à toute l'œuvre du Christ Sauveur. Il est donc bien permis de dire que l'adhésion libre et joyeuse de la Vierge Marie au céleste

(1) Gen., II, 18.

message, marque le tout premier commencement de la rédemption du monde.

Et maintenant que la Vierge a exprimé son *Fiat*, l'humanité, qui se voit assurée de son salut, éprouve une joie profonde, un immense soulagement dont le chœur se fait l'interprète fidèle, lorsque, dans l'OFFERTOIRE, il donne libre cours à ses sentiments de confiance et de sécurité :

> Prenez courage et à présent ne craignez plus, car voici que notre Dieu nous vengera de ses ennemis; lui-même va venir et nous sauver.

C'est la même assurance que nous retrouvons dans le chant de la COMMUNION, où le texte prophétique d'Isaïe reparaît avec la valeur d'un témoignage affirmant un signe qui déjà se réalise :

> Voici que la Vierge va concevoir et enfanter un fils qui de son nom s'appellera Emmanuel.

IV

LA NOUVELLE ARCHE D'ALLIANCE

Maintenant que la Vierge Marie est en possession de son précieux trésor, elle n'attendra pas jusqu'au jour de son virginal enfantement pour faire rayonner sur le monde la vertu du Sauveur. Il ne suffit pas à Notre-Dame d'avoir commencé en elle-même l'œuvre de notre rédemption; elle veut encore, dans sa miséricordieuse tendresse, donner aux hommes et sans retard un gage certain de leur salut. Déjà elle est si fortement pressée par la charité du Christ qui agit en elle et la conduit, qu'aussitôt après sa conception virginale elle accourt en toute hâte, *cum festinatione*, chez sa cousine Élisabeth, qui depuis six mois, ainsi que l'ange le lui a révélé, porte en son sein le nouvel Élie, Jean-Bap-

tiste, homme envoyé par Dieu pour précéder le Christ et tous les membres de son corps mystique. Alors se combine et se manifeste d'une manière merveilleuse la coopération du Rédempteur et de sa Mère. Jésus veut se donner à Jean par sa Mère. Il vient à lui porté par elle, il n'agit sur Jean que par elle et le sanctifie par elle. Mais pour bien comprendre l'importance de ce mystère qui contient en germe toutes les victoires futures, il faut se rappeler qu'en la circonstance saint Jean-Baptiste est le représentant de l'humanité tout entière, comme son disciple Jean le bien-aimé le sera à son tour au pied de la Croix. C'est au jour de la Visitation que la tête du Serpent reçoit le premier coup du talon de la femme, coup décisif et mortel puisque la défaite que Satan subit en l'âme de Jean notre Précurseur est le gage assuré de l'universelle rédemption du genre humain (1).

A peine a-t-il été sanctifié dans le sein d'Élisabeth, que Jean, par la voix de sa propre mère, témoigne reconnaître en la Vierge Marie, cette femme promise à l'humanité dès après sa chute, et dont le rejeton béni devait sauver le monde : *Benedicta tu inter mulieres et benedictus fructus ventris tui.*

Le mystère de la Visitation est si rempli de choses que l'Église a cru bien faire de lui consacrer une fête spéciale, qui se célèbre au mois de juillet. Mais pendant de longs siècles elle s'est contentée d'en faire discrètement mémoire le vendredi des Quatre-Temps de décembre, et il ne manque pas d'âmes qui aiment à retrouver ce mystère de la Visitation baigné dans la liturgie de l'Avent, parce qu'il y conserve sa douce intimité et son exquise fraîcheur.

fr. Emmanuel Flicoteaux, O. S. B.

(1) Cf. *Année liturgique*, le Temps après la Pentecôte, t. III. *La Visitation.*

LES MAITRES ET LES MODÈLES

La contemplation augustinienne

ou les principes de la spiritualité de saint Augustin

ESSAI DE SYNTHÈSE

SOMMAIRE

ARTICLE I. — *L'ascétique et la mystique.*

I. — Notion générale de la mystique.

II. — Notion précise de l'ascétique et de la mystique.

A) Vue d'ensemble. — B) Développement de la notion théologique.

III. — Avantages de la notion proposée.

A) Avantages pratiques. — B) Avantages d'ordre théorique.

ARTICLE II. — *La contemplation.*

I. — Doctrine de saint Jean de la Croix et de sainte Thérèse.

A) Saint Jean de la Croix. — B) Sainte Thérèse.

II. — Doctrine de saint Augustin.

III. — Nature de la contemplation.

A) La contemplation, synthèse des grâces mystiques. — B) Notion précise de la contemplation. — C) Division de la contemplation.

ARTICLE III. — *La méditation contemplative.*

I. — La méditation contemplative en général.

II. — Division de la méditation contemplative.

A) La méditation contemplative imparfaite. — B) La méditation contemplative parfaite.

III. — Les formes diverses de la méditation contemplative.

ARTICLE IV. — *Les degrés de la vie spirituelle.*

I. — Classifications données par les grands maîtres.

II. — Synthèse des classifications diverses.

A) Les cinq degrés de la vie spirituelle. — B) Remarques sur les degrés supérieurs.

Article III. — La méditation contemplative.

I. — *La méditation contemplative en général*

Nous devons nous expliquer immédiatement sur le choix de cette formule, jusqu'ici inusitée, croyons-nous. Ce n'est pas pour le plaisir d'innover que nous l'avons adoptée, mais poussé par l'impérieuse nécessité, en vue d'être exactement compris, d'éviter des expressions équivoques ou déjà fixées dans une signification précise. Recourir à elles pour leur faire exprimer une doctrine fort ancienne sans doute, mais un peu oubliée peut-être et en partie renouvelée par cette étude sur saint Augustin, eût donné lieu à toutes sortes de confusions. Nous n'avons trouvé aucune formule qui rendît mieux ce que nous voulions lui faire dire (1). Le terme « élévation », qui s'en rapproche, est un peu étroit, comme on le verra plus loin. Celui d'*oraison*, par contre, est trop large, et convient aussi bien à une forme de prière passive qu'active. D'autre part ces mots *passif*, *actif*, employés à tout propos, auraient compliqué le langage. Nous nous sommes arrêté au terme *méditation*, d'un usage courant depuis l'antiquité, bien qu'il soit pris, de nos jours, dans un sens un peu étroit ; nous lui donnons une portée plus large, qu'on lui trouve, du reste, chez les anciens, y compris saint Thomas, pour désigner toute *application active à la vie intérieure*, non seulement dans les premiers degrés de la marche vers Dieu, mais dans les plus hauts sommets. Pour distinguer cette méditation des parfaits de celle des chrétiens moins avancés, nous ajoutons l'adjectif *contemplative*, à cause des *rapports* étroits qui existent entre cette méditation et la contemplation, rapports que nous allons étudier bientôt.

(1) Du reste, nous ne voulons l'imposer à personne ; nous cherchons seulement à exposer notre pensée sans équivoque.

A. — Nous devons auparavant distinguer la *méditation contemplative* des deux formes moins élevées de la méditation religieuse, connues sous le nom de *méditation discursive* et de *méditation affective* (on dit plus souvent *Oraison affective*, mais l'autre expression n'est pas inusitée). Nous ne nous occupons ici ni de la méditation du philosophe ou du savant, ni de celle du poète ou de l'artiste. C'est un exercice religieux que nous avons en vue, l'un des plus importants, l'*un de ceux qui doivent accompagner les fidèles jusqu'au sommet de la perfection*. Mais il existe entre l'état d'âme des modestes commençants et celui des parfaits de telles différences qu'on ne peut concevoir qu'un exercice aussi vital n'en subisse pas de profondes influences. Cette diversité d'états d'âme commande les modifications accessoires dont la méditation est l'objet.

Les *commençants*, qui, selon saint Thomas, doivent surtout veiller à fuir le péché et à résister aux passions pour conserver la charité (1), ont besoin de se créer des *convictions* fortes, qui soutiennent leur âme en face des sollicitations de la concupiscence et les aident à entreprendre une sérieuse réforme de leur vie. La *méditation discursive* s'adapte à merveille à ce but. — Les âmes en progrès, dit saint Thomas (2), s'appliquent à fortifier en elles la charité : c'est là une œuvre de la volonté qui s'exerce avec énergie à la pratique des vertus ; c'est aussi le rôle de l'amour affectif, qui se traduit en aspirations ardentes vers la perfection et en sentiments intenses de piété, soutiens de la vraie vertu. Mais toute cette vie affective doit être appuyée sur une considération sérieuse des motifs d'aimer, de peur que l'amour de Dieu ne soit arrêté en sa croissance dans une âme encore faible. La *méditation affective*, qui fait plus large que la précédente la part des affections, mais qui, par ailleurs, laisse aux considérations une place rela-

(1) *Somme théol.*, II^{a} II^{æ}, q. 24, art. 9. — (2) *Id.*, ibid.

tivement importante, répond de tout point aux besoins de cet état. Les maîtres de l'ascétisme moderne, surtout saint Ignace, saint François de Sales et les auteurs de la méthode de Saint-Sulpice, ont réglé à la perfection, avec des nuances diverses, ces deux formes actives de l'oraison.

En dehors de celles-ci, il en existe une autre, plus connue des anciens, qui s'adapte surtout aux aspirations des âmes de la voie parfaite, et que nous appelons *méditation contemplative* : « S'unir à Dieu et jouir de lui, voilà, dit saint Thomas (1), quelle est l'activité propre des parfaits, qui désirent s'en aller et être avec le Christ » (Phil., 1, 23). Ici, l'âme est armée de convictions solides et mûries ; la volonté est fortement unie à Dieu par une charité pure et intense; un amour véritable règne en elle, mais il peut sommeiller, et la méditation aura pour but moins de le créer ou de le fortifier directement par l'étude raisonnée de ses motifs que de l'aviver doucement et de lui faire produire, en particulier, ces actes de complaisance et de bienveillance dont saint François de Sales a laissé une si fine analyse (2). C'est ainsi que le parfait, réalisant le vœu de saint Thomas, s'unit à Dieu et jouit de lui. C'est par les grâces mystiques, nous le savons, que l'âme *trouve* Dieu et jouit de lui (3). Mais ces grâces ne sont pas tellement continues ou intenses, même chez les saints les plus favorisés, que toute application active à la vie intérieure leur soit rendue impossible ou inutile. Sainte Térèse affirme, au contraire, que tous, à un moment donné, doivent y revenir (4). Nous appelons cet exercice actif une méditation. Mais sera-ce une méditation discursive ou affective, avec les caractères décrits plus haut? Nous ne pouvons le croire. L'état d'âme des parfaits diffère des précédents beaucoup

(1) *Somme théol.*, II^a II^{ae}, q. 24, art. 9. — (2) *Amour de Dieu*, l. V.
(3) Voir l'art. II de cette étude.
(4) *Château intérieur*, VI^e dem., ch. 7, p. 230 sqq.

plus que ceux-ci ne diffèrent entre eux, et si l'on distingue les formes de méditation qui caractérisent les commençants et les âmes en progrès, on doit à plus forte raison distinguer de celles-là la méditation des parfaits, et nous l'appelons dans ce but méditation contemplative (1).

B. — *En quoi* cette *méditation contemplative* se distingue-t-elle de l'oraison ou méditation *affective*? A de multiples points de vue. Nous insisterons sur les quatre principaux.

1. — Le but de l'oraison ici est moins de créer des convictions ou d'affermir directement l'amour par une méditation pieuse à ses motifs, que d'amener une charité qui existe à un degré déjà fort élevé à produire des actes parfaits, capables d'unir pleinement l'âme à Dieu. Et comme ces actes ont besoin d'un appui supérieur pour atteindre le degré de délicatesse et de pureté que suppose une telle union à la sainteté infinie, la méditation des parfaits devra les *disposer à recevoir la divine motion* que l'Esprit-Saint leur donne, surtout sous forme de sagesse et d'intelligence. Une telle méditation prépare donc *immédiatement* l'âme à recevoir la grâce de la contemplation quand il plaira à Dieu de l'accorder. Les autres formes de méditation n'y préparent que d'une manière très lointaine.

2. — Cette préparation immédiate se fait tout d'abord *d'une manière négative*, par l'éloignement de certains *obstacles* moraux, dont la présence arrête à coup sûr la main

(1) Ces remarques, loin de compliquer la division de l'*oraison*, la simplifient au contraire, en ramenant cet exercice à deux seules espèces : 1° la *méditation* ou oraison active ; 2° la *contemplation* ou oraison passive. — Les subdivisions de la méditation ne représentent pas des espèces, mais des modalités, importantes d'ailleurs. Celle dont nous parlons ici, méditation contemplative, a même pour rôle de montrer les points de contact qui existent entre l'exercice actif et les grâces infuses d'oraison. En y insistant, en rapprochant sans les confondre les deux espèces d'oraison, nous tendons à l'unité, à la simplification, et par là, croyons-nous, à la clarté.

divine. Ainsi la méditation conduira à la contemplation en assurant à l'âme le maintien de dispositions générales qui sont comme la condition *sine qua non* de la grâce. (Voir plus loin, parag. III.)

3. — Il peut y avoir aussi une *préparation positive*, si l'âme excite déjà son amour de Dieu et en produit des actes. Le souvenir des attributs divins a, dans ce cas, une particulière efficacité. La contemplation, on l'a vu, donne de Dieu une très haute idée. Même quand cette grâce a disparu, le contemplatif garde un attrait spécial pour les divines perfections qu'il connaît mieux que d'autres pour les avoir goûtées, qu'il trouve si admirablement manifestées dans la vie du Sauveur, et dont la vie enflamme bien vite son amour. C'est par là aussi qu'il se dispose le mieux à recevoir la grâce. Aussi l'*objet* préféré de la méditation contemplative sera-t-il celui-là, et à ce point de vue encore celle-ci se distingue bien des deux autres formes de méditation. La méditation *discursive* s'attache particulièrement aux grandes vérités, les fins dernières, les devoirs fondamentaux de l'homme, du chrétien. L'oraison *affective* revient plus volontiers aux mystères propres à attendrir le cœur, à l'enthousiasmer pour la pratique des vertus; le Christ modèle a de puissants attraits. Pour le *parfait*, aucun de ces sujets n'est indifférent; il les pénètre tous plus à fond que par le passé, parce qu'il les considère sous leur aspect divin; il voit en eux Dieu et les divines perfections : tel est l'objet auquel tout le ramène, l'objet non pas exclusif, mais central de sa pensée et de ses affections. Ceci nous conduit à un autre caractère de la méditation contemplative, l'unité.

4. — Cette méditation est une *oraison unifiée*, et cela à un double point de vue : elle l'est du côté de son *objet* préféré, Dieu lui-même et ses divines perfections, qui, sans rien d'exclusif, attirent si fortement l'attention de l'âme;

elle l'est du côté des *sentiments*, qui tendent à se grouper de plus en plus autour d'un sentiment prédominant d'adhésion à la volonté divine et d'amoureuse correspondance à son amour infini. Par là encore, la méditation contemplative se distingue des méditations des commençants et même des âmes en progrès. C'est une méditation simplifiée, au moins au sens que nous venons d'indiquer.

Identifierons-nous la méditation contemplative avec l'*oraison de simplicité*? On sait que les auteurs sont fort divisés au sujet de cette dernière oraison. Nous ne chercherons pas à les mettre d'accord. Mais nous dirons seulement que l'oraison décrite par Bossuet dans son célèbre opuscule (1) nous paraît bien être une oraison *mystique* et *passive*, correspondant aux premières grâces infuses dont parlent sainte Thérèse ou saint Jean de la Croix (2). Du reste, la formule « oraison de simple foi ou de simplicité », si utile en pratique, est fort vague et peut convenir à toute espèce d'oraison passsive qui n'est pas nettement caractérisée. Nous croyons même qu'une certaine forme, très générale, de *méditation contemplative*, peut être appelée ainsi, comme on le verra plus loin (parag. III) : mais cette expression « oraison (active) de simplicité » est trop vague pour rendre tout ce que nous désignons par l'expression « méditation contemplative ».

II. — Division de la méditation contemplative

Nous distinguerons *deux espèces* (3) de méditations contemplatives :

a) l'une, *imparfaite*, *dispose* seulement à la contemplation;

(1) *Manière courte et facile de faire l'oraison en foi et de simple présence de Dieu.* Opusc. VII°.

(2) A. Saudreau, *L'état mystique*, 2° éd., 1921, p. 118-120. Voir, dans un sens opposé, A. Tanquerey, *Précis de théologie ascétique et mystique*, p. 851 et sqq.

(3) Nous disons *espèces*, à cause de la part qu'a la contemplation dans la seconde.

b) l'autre, *parfaite, accompagne* la contemplation et bénéficie des lumières que celle-ci apporte.

A. — *La méditation contemplative imparfaite.*

L'exercice propre aux parfaits est, d'après saint Thomas, de s'*unir* à Dieu et de jouir de lui. C'est là ce que saint Augustin appelle *trouver Dieu*. L'âme ne trouve ainsi Dieu que par la *charité*, par laquelle elle se repose en lui d'une certaine manière, s'en remet à lui avec confiance, adhérant en tout à sa volonté. Par là encore, l'âme jouit de Dieu, au moins dans sa partie supérieure s'il y a souffrance et épreuve dans la partie inférieure, comme ce fut le cas du Sauveur à l'Agonie. Mais la charité ne trouve ainsi Dieu que si elle est éclairée par une *foi* très vive et très lumineuse, spécialement concernant les divines perfections : l'âme ne pourrait sans cette connaissance se reposer en Dieu au sens indiqué. D'autre part, seul l'*Esprit-Saint* peut produire de tels effets, une foi qui tienne de la vision, une charité principe de jouissance spirituelle : il le fait par une *grâce actuelle* éminente, la contemplation. Tant que cette grâce n'est pas actuellement reçue, l'âme peut et doit s'y *disposer* : c'est ce qu'on appelle *chercher* Dieu, et tel est le rôle de la *méditation contemplative imparfaite*.

Cet exercice actif de la vie intérieure chez les parfaits peut, on le comprend, être *imparfait*, en son genre ; il l'est, tant que l'âme n'a pas trouvé Dieu au sens indiqué. Cette imperfection proviendra de l'absence d'une charité actuellement assez ardente et vive pour que l'âme puisse goûter Dieu et se reposer en lui, ou de l'absence de lumière dans la foi aux divines perfections ; elle vient, en un mot, de l'absence de la contemplation, qui dépend de Dieu seul.

Mais si cette méditation contemplative est imparfaite par rapport à la contemplation elle-même, elle peut être une

oraison très utile et *relativement parfaite*, à un autre point de vue, comparée par exemple à la méditation *discursive* et même *affective*. Si elle est faite avec soin, à l'aide de la grâce ordinaire que Dieu accorde toujours, elle peut être une excellente considération des divines perfections, soit en elles-mêmes, soit dans tel ou tel mystère qui les manifeste, surtout la vie et la mort du Christ; elle peut être un exercice actif très fécond des trois *vertus théologales*, surtout de la charité. C'est ainsi que l'âme se dispose le mieux à recevoir les grâces éminentes dont nous avons parlé. Mais même si elle ne les obtient pas, la seule préparation à ces grâces est une excellente oraison, active, fort élevée, d'ailleurs, car elle bénéficie, d'ordinaire, pour les âmes qui sont dans la voie unitive, de hautes *lumières habituelles* sur Dieu, qui ne sont pas sans influence sur la pensée, même en l'absence de la grâce actuelle de contemplation.

Cette méditation contemplative, imparfaite relativement à la contemplation elle-même, mais si élevée comparée à d'autres formes de méditation, n'est-elle pas déjà une *contemplation*? On ne peut lui donner ce nom que dans un sens large, car, de soi, elle ne sort pas du genre méditation, tant qu'il n'y a pas intervention actuelle des dons supérieurs de sagesse et d'intelligence. Pour éviter toute équivoque, il faut ajouter une précision. On dit d'ordinaire *contemplation acquise*, dans le sens bien déterminé de *non infuse* : l'expression est exacte, moyennant les réserves qui précèdent; mais il faut se garder de laisser entendre que cette oraison est la plus haute qui soit accessible à l'ensemble des âmes arrivées à la vie unitive. Elle ne suffit pas à réaliser la perfection de la charité que Dieu demande à l'homme dès cette vie. On doit, au contraire, la considérer comme *ordonnée*, soit à la contemplation proprement dite, soit à la méditation contemplative parfaite. *Elle n'est*

pas mystique de soi, mais elle dispose et conduit à un oraison mystique (1).

L'expression *contemplation active* est, pour beaucoup d'auteurs, synonyme de contemplation acquise. Comme le mot *actif* n'a pas, à la différence d'*acquis*, le sens précis de *non-infus*, la formule est plus large que la précédente et peut désigner toute méditation contemplative, soit *imparfaite*, soit *parfaite*. Nous ne l'emploierons guère que pour désigner celle-ci, qui seule mérite vraiment le nom de contemplation, et nous en userons rarement pour éviter les équivoques.

Le terme *élévation* n'a pas les inconvénients des précédents, et il est bien connu. Il s'applique à merveille à une certaine catégorie de méditations contemplatives. On connaît de beaux modèles dans ce genre; par exemple, les *Élévations sur les mystères* de Bossuet. Mais le terme « élévation » n'est pas assez large pour désigner toutes les formes très variées de méditations contemplatives. Il ne pourrait non plus distinguer les espèces, parfaite et imparfaite, au sens qui vient d'être indiqué.

B. — *La méditation contemplative parfaite.*

Quand l'âme a *trouvé* Dieu par les grâces de contemplation proprement dite, la méditation contemplative devient parfaite, si cet exercice n'est pas interrompu, violemment

(1) Saint Thomas appelle aussi *méditation* une recherche rationnelle (*inquisitio rationis*) disposant à la contemplation (III *Sent.*, Disp. 35, q. 1, art. 2, sol. 2). Il ramène au même exercice la *considération* de saint Bernard (*ibid.*; et *Sum. theol.*, II^{a} II^{ae}, q. 180, art. 3, ad 1). Il l'appelle encore *contemplatio divinorum effectuum*; mais il n'y reconnaît qu'un acte secondaire de la contemplation, son acte principal, essentiel, ayant Dieu pour objet (*Sum. theol.*, ibid., art. 4). Le terme *spéculation* est aussi employé par saint Thomas dans le même sens et ramené au genre *méditation contemplative* (*ibid.*, art. 3, ad 2). Cependant, d'après le commentaire des Sentences (III *Sent.*, Disp. 35, q. 1, art. 2, sol. 3) et la comparaison avec saint Augustin, il semble bien qu'il entend plutôt cette expression d'une méditation contemplative *parfaite*, au sens qui va être indiqué.

ou avec douceur, par cette intervention supérieure du Saint-Esprit. Son action, en effet, dans la partie supérieure de l'âme, est quelquefois intense au point de rendre impossible ou inutile toute activité discursive : la grâce paraît seule opérer dans l'âme, bien que celle-ci corresponde toujours librement et avec amour. Mais il arrive aussi que la lumière et l'amour infus ne soient pas tels que l'activité discursive s'arrête, spécialement s'il s'agit d'occupations pieuses, comme une méditation. Le repos que donne la complaisance en un bien possédé, dit saint François de Sales, « ne consiste pas à demeurer immobile, mais à *n'avoir besoin* de rien ; il ne gît pas à n'avoir point de mouvement, mais à n'avoir point d'indigence de se mouvoir (1). Nous marchons, continue le saint, pour aller en un jardin, et quand nous y sommes parvenus, nous nous y mouvons encore pour en mieux jouir : « L'amour cherche ce qu'il a trouvé, conclut-il, en s'appuyant sur saint Augustin, non afin de l'avoir, mais pour tous-jours l'avoir (2). » Nous pourrions dire que l'âme qui a trouvé Dieu le cherche encore pour le *retrouver* ou le trouver d'une autre manière. La méditation contemplative, dans de telles conditions, devient vraiment parfaite.

Cette méditation parfaite diffère de la précédente en ce que l'âme bénéficie non seulement des lumières de la foi et de secours ordinaires de la grâce, mais encore des clartés supérieures du Saint-Esprit. L'âme se livre normalement à ses opérations, mais Dieu *coopère* avec elle, non seulement par la grâce ordinaire, mais par celle des dons les plus élevés d'intelligence et de sagesse. Il y a simultanément *méditation*, caractérisée par l'activité discursive des puissances, et *contemplation* due à l'action suréminente de l'Esprit-Saint. Saint François d'Assise, au sortir d'une orai-

(1) *Traité de l'amour de Dieu*, l. V, ch. 3, p. 266. — (2) Ibid., p. 267.

son, chantant son hymne au soleil et invitant la nature entière à glorifier Dieu, sainte Térèse écrivant l'une de ses pages enflammées, n'étaient pas en état purement passif de contemplation, mais ils bénéficiaient, dans leur activité, de lumières immédiatement dérivées de la contemplation (1).

La *coexistence* de la contemplation et de l'activité des puissances est possible. La contemplation est une opération simple et intuitive qui est produite sous la motion du Saint-Esprit; elle n'exige pas le concours des puissances discursives, mais elle n'implique pas non plus leur arrêt absolu; si elle est d'une intensité atténuée, les puissances peuvent agir elles-mêmes; bien plus, elles jouissent d'une force plus grande. Alors la contemplation éclaire non seulement la cime de l'âme, mais l'âme entière, à la manière dont *un principe* mieux compris dirige toute la dialectique d'un esprit qui en dégage les conclusions. Dieu est le principe suprême, universel. L'âme qui a actuellement, par la grâce, cette « intelligence de la vérité pure » que mentionne sainte Térèse, pense, parle et agit sous son influence, dans la mesure où ses facultés sont purifiées. Et quand cette âme, par l'union transformante, est devenue moralement « un même esprit avec Dieu », elle peut presque sans interruption, si elle est fidèle à la grâce, vivre dans ce rayonnement atténué de la contemplation. Telle est la doctrine que sainte Térèse développe dans plusieurs pages du *Château intérieur* (VII^e^ Demeure); elle est la reproduction de celle de saint Augustin.

Si toute action accomplie sous une telle influence peut

(1) Saint Thomas admet qu'il y a une opération discursive qui se fait *secundum illuminationes divinas* (II^a^ II^ae^, q. 180, art. 6, ad 3) : c'est là le principe de la méditation contemplation parfaite, qui est le mouvement *oblique* dont parle le Docteur angélique, tandis que le mouvement *droit* répond à la simple méditation et le mouvement *circulaire*, plus parfait, à la contemplation (*ibid.*, ad 2). Ailleurs, il reconnaît que la sagesse surnaturelle peut éclairer de ses lumières les jugements de la raison pratique (II^a^ II^ae^, q. 45, art. 3).

bénéficier de la lumière surnaturelle dérivée de la contemplation, la *méditation contemplative*, cette recherche de Dieu en bénéficiera plus que toute autre : elle devient *parfaite*. Bien plus, elle devient une *vraie contemplation*; elle est moins une méditation qu'une contemplation à forme active. L'homme qui a *trouvé* Dieu en lui-même par la foi et la charité sous la motion divine, le *retrouve* en lui-même, dans des conditions pareilles, à l'occasion d'une réalité particulière à laquelle il applique son esprit et dans laquelle il découvre tel ou tel rapport avec Dieu ; il ravive et renouvelle cette charité qui établit entre son âme et Dieu une union profonde et vivante. Il y a donc là une véritable contemplation *non pas acquise* mais infuse comme celle que nous avons décrite plus haut. Comme celle-ci, elle a pour *siège* la partie supérieure de l'âme, et pour *principe*, la foi et la charité perfectionnées par les dons ; mais elle est renouvelée à l'*occasion* d'une réalité particulière où Dieu se manifeste, et l'opération discursive en est l'*intermédiaire* indispensable. De là le caractère complexe de cette contemplation, simple et intuitive par ses éléments fondamentaux, discursive par l'adjonction d'un élément accessoire. Elle est bien une *contemplation active* malgré l'apparence de méditation qu'elle peut conserver encore. Elle est certainement la forme la plus haute et la plus *parfaite* de la *méditation*, même *contemplative*.

La conception que nous venons d'exposer répond exactement au point de vue de saint Augustin. Les derniers chapitres (VII, VIII, IX) de notre étude sur la *contemplation augustinienne* en sont la preuve. Toute l'école augustinienne du Moyen-âge est précisément caractérisée par cette insistance sur la nécessité des lumières dérivées de la charité. De là le caractère affectif de la méthode employée en théologie, et parfois même en philosophie, ce qui pouvait donner lieu à des confusions, et elles ne furent pas toujours

évitées. Le principe n'en est pas moins légitime et fécond. Ces théologiens, à l'exemple des Pères, puisaient à cette source surnaturelle une sûreté de *sens chrétien* et une profondeur de vues que les âges récents pourraient leur envier. Ces lumières dérivées de la charité expliquent aussi la part que la *voie affective* a eue dans le développement du dogme (1). Elles expliquent, enfin, l'attrait qu'avaient les Pères pour l'exégèse doctrinale et spiritualiste, et l'heureux usage qu'ils en ont fait, malgré certains abus de l'accommodation. Nous ne pouvons que signaler, sans les développer, ces avantages de la doctrine augustinienne de la contemplation. On en trouvera d'autres dans l'étude des diverses formes de la méditation contemplative que nous allons faire.

III. — *Les formes diverses de la méditation contemplative (imparfaite ou parfaite)*

Nous disons *formes* plutôt que *méthodes*, de crainte de paraître vouloir imposer des règles trop rigides à une oraison qui doit se distinguer, par une certaine souplesse, des méditations précédentes. Elle n'en est pas moins sujette à certaines lois spéciales qui découlent de son but propre, et de l'état particulier des âmes auxquelles elle convient. Exercice propre de la voie unitive, elle doit surtout être un stimulant de l'*amour de Dieu* le plus pur, et une force pour fixer l'âme dans la *volonté de Dieu*, ou pour l'établir dans une *vraie et sainte indifférence* vis-à-vis de tout autre objet (2). Et comme cela ne peut être bien réalisé sans une aide spéciale que l'*Esprit-Saint* accorde surtout dans l'oraison, le chrétien *disposera* son âme à recevoir les divines

(1) Voir le P. Marín-Sola, *L'Évolution homogène du dogme catholique*, I, 1924, Fribourg (Suisse), pp. 353-393.

(2) Voir le *Traité de l'Amour de Dieu* de saint François de Sales, surtout les livres V-IX.

inspirations et à y correspondre avec docilité. Ces conditions générales de la méditation contemplative doivent se retrouver dans chacune des formes particulières qu'elle peut revêtir. Nous devrons nous contenter de très sommaires indications (1).

1. — *L'oraison de simplicité*, de *simple foi*, ou de *simple présence de Dieu*, est regardée par nombre d'auteurs comme la forme véritable de l'oraison active parfaite. Nous avons dit déjà que nous la considérions plutôt comme une oraison *passive*, du moins à s'en tenir à la description de Bossuet. Cependant nous croyons aussi qu'il peut exister une oraison de foi *active*, correspondant à ce que nous appelons méditation contemplative, mais alors il faut moins insister, croyons-nous, sur la *simplicité* proprement dite que sur l'*objet* même de cette oraison. La simplicité dans la prière est une grâce; on ne s'y exerce pas, on s'y dispose. L'oraison de foi active n'exclut pas la variété des actes, même intellectuels; mais elle les *unifie* autour d'un objet central, *Dieu et ses perfections*, et c'est en ce sens qu'elle est simple. Une telle manière de faire oraison par la simple considération de Dieu que la foi nous révèle, par l'admiration des attributs, par le souvenir de sa présence, est une forme *active* de l'oraison, et c'est une méditation contemplative : comme la contemplation, mais à un bien moindre degré, elle donne de Dieu une haute idée, et elle

(1) Remarquons encore ici que cette énumération ne complique rien, mais qu'elle tend plutôt à *simplifier*, à *unifier*, en montrant le lien qui rattache un grand nombre d'œuvres spirituelles des maîtres les plus célèbres, très diverses en apparence, mais très proches par l'esprit qui les anime. Il y a là toute une littérature spirituelle qui mériterait d'être étudiée à part, et qui nous semble d'une richesse sans égale. La simple énumération des méthodes les plus connues est très suggestive. Nous ramenons le tout au *type général* que nous venons d'indiquer, la *méditation contemplative*.

prépare l'âme à recevoir celle qu'il plaira à Dieu d'accorder. Non seulement cette oraison (active) de foi est une méditation contemplative : elle est, pensons-nous, la *base nécessaire* de toutes les autres formes de méditation contemplative que nous allons indiquer. Elle est un *genre*, dont celles-ci sont les espèces. Elle a besoin, pour être bien faite, — si la grâce dès le début ne saisit pas l'âme jusqu'à la simplifier véritablement —, d'être *complétée*, spécifiée par l'une ou l'autre des formes suivantes.

2. — La *théologie* dite *négative* semble la méthode la plus indiquée pour préparer l'âme à la contemplation (nous laissons ici au mot *théologie* le sens ancien d'étude pieuse de Dieu, plutôt que celui d'étude savante qu'il a pris exclusivement). La contemplation est une connaissance de Dieu, suréminente, infuse, secrète : c'est la théologie mystique des anciens. L'esprit humain s'y dispose donc en écartant les concepts particuliers, même les plus purs, par lesquels il s'essaye à rendre Dieu et les divines perfections. Dieu est au-dessus de tout cela. Et de fait, de grands mystiques anciens (Clément d'Alexandrie (1), Denys dit l'Aréopagite (2)...) ont beaucoup insisté sur cette voie. C'est une méthode analogue que recommande saint Jean de la Croix (3); il a particulièrement en vue l'oraison, quoique sa méthode concerne toute la spiritualité. De fait l'*oraison de foi*, dont nous venons de parler, peut très bien se faire de cette manière, par l'exclusion successive de toutes les perfections communément attribuées à Dieu, qui les dépasse toutes, car il est infiniment transcendant. Cette *voie négative*, qui paraît la plus directe et peut être fort utile pour des âmes très avancées, peut offrir des inconvé-

(1) *Stromates*, V, ch. 12.
(2) *Théol. myst.*, passim.
(3) *Montée du Carmel*, l. II, ch. 10-32 (9-30, trad. Hornaert), et l. III.

nients, et l'on peut dire que l'ensemble des grands auteurs spirituels lui a toujours préféré l'une ou l'autre des méthodes positives suivantes.

3. — La *théologie* dite *affirmative*, qui de soi vise moins haut que l'autre, est plus accommodée à la faiblesse humaine, et permet de connaître Dieu, d'une manière imparfaite sans doute, mais qui suffit à provoquer en l'homme une véritable admiration pour les perfections infinies. Cette considération peut se faire dans l'oraison contemplative de trois manières, a dit saint François de Sales (1) : l'esprit s'arrête tantôt à une seule perfection, tantôt à plusieurs, mais d'une seule vue et d'une seule distinction, tantôt enfin à une œuvre divine qui révèle tel ou tel de ses attributs. Le saint appelle cet exercice une *contemplation*, et avec raison, car il suppose une âme soulevée en quelque sorte par une grâce éminente qui la fait ainsi se proposer en Dieu ; c'est une méditation contemplative parfaite qu'il décrit.

4. — On peut rapprocher de cette méthode salésienne nombre d'*études théologiques* de l'ancienne école augustinienne, qui sont de vraies prières, de vraies contemplations, telles, par exemple le Monologion, et le Proslogion de saint Anselme, en plusieurs de leurs pages. Il faut en dire autant de beaucoup d'œuvres d'*exégèse spiritualisante* de certains Pères. Les trois derniers livres des *Confessions* de saint Augustin, qui paraissent se relier si mal à l'ensemble, s'y rattachent fort bien si on les considère, ce qu'ils sont de fait, comme un exercice actif de la charité heureuse d'avoir enfin trouvé Dieu et qui prend plaisir à le retrouver par ses œuvres (2). De même les *Élévations sur les mystères* de Bossuet sont moins un commentaire de passages choisis de l'Écriture qu'une belle série de méditations

(1) *Traité de l'Amour de Dieu*, l. VI, ch. VI, p. 322.
(2) Voir *La Contemplation augustinienne*, ch. III, parag. 2.

contemplatives, très aptes à pénétrer l'âme des grandeurs de Dieu. L'*Écriture Sainte* a une particulière efficacité à cet égard.

5. — Le terme d'*élévation*, qui peut s'appliquer aux considérations religieuses dont nous venons de parler, convient particulièrement à une méthode de prière que saint Augustin a beaucoup pratiquée pour disposer son âme à la grâce de la contemplation. Il en a laissé mainte description, notamment dans les *Confessions*, lors du récit de « l'extase d'Ostie », et surtout au livre X. Il part des créatures, mais il écarte progressivement tout ce qui est indigne de Dieu, en commençant par les objets les plus grossiers jusqu'à ce qu'il arrive à une pensée très pure et très simple qui lui permet de s'unir à Dieu dans un acte d'intelligence très élevé et d'amour très pur, ou plutôt qui lui permet de recevoir de Dieu la lumière et l'amour qui rendront possible cette union (1). De cette méthode, le néoplatonisme a fourni le cadre, mais l'âme en est toute chrétienne. Les augustiniens du moyen âge s'en sont inspirés aussi. L'immortel *Itinéraire de l'âme à Dieu* de saint Bonaventure est le chef-d'œuvre de ce genre d'écrits. Sa doctrine ne peut être vraiment comprise et surtout appliquée si l'on fait abstraction des hautes lumières qu'il suppose sur Dieu, ou bien auxquelles il dispose.

6. — C'est à un point de vue semblable qu'il faut se placer pour comprendre la part qui était faite, dans l'ancienne spiritualité monastique, à la lecture des livres saints et surtout au chant des psaumes. Ce n'était pas là, comme on est quelquefois porté à le croire, une honnête occupation d'esprits désœuvrés, ni une prière laudative purement vocale, bien inférieure à la prière mentale réglée avec tant de méthode par les ascètes modernes. Ces exercices devaient

(1) Voir *La Contemplation augustinienne*, ch. VII.

être, dans la pensée des maîtres qui les enseignaient, de vraies méditations contemplatives, *imparfaites* souvent, mais directement ordonnées à la contemplation et pouvant devenir *parfaites* (au sens indiqué), si l'âme, par ses dispositions intérieures, obtenait de Dieu cet élément supérieur qui féconde la prière, la transforme et permet de trouver Dieu. L'apparat extérieur de la prière, le chant et tout l'ensemble de la liturgie y peut contribuer aussi, en avivant dans l'âme les dispositions saintes qui appellent la grâce, et en particulier les sentiments élevés que doivent provoquer en elle les perfections divines dont tous les psaumes rappellent la grandeur.

7. — Mais c'est le *Christ* qui est par *son humanité* la *véritable voie* conduisant l'homme à Dieu. Les contemplatifs auraient tort de voir en elle un obstacle. Saint Augustin, saint Bernard, s'élèveraient contre eux. Sans doute la lumière surnaturelle se porte directement sur la divinité dans la contemplation; mais la dignité de l'humanité qui lui est associée en Jésus-Christ en est relevée d'autant; et c'est par cette voie que les parfaits les plus favorisés peuvent aisément remonter jusqu'à Dieu, lorsqu'ils entrent en prière. *Sainte Térèse* a mieux que personne exposé cette doctrine en des chapitres consacrés aux états d'âme les plus élevés de la vie intérieure, et dans lesquels elle pose des principes que l'on peut considérer comme la base de la méditation contemplative (1). Ils méritent d'être particulièrement étudiés à ce point de vue.

8. — Ne peut-on voir des méditations contemplatives, au sens que nous avons indiqué, en plusieurs des méthodes recommandées par les modernes? Nous avons cité plus

(1) *Vie écrite par elle-même*, ch. XXII. — *Château intérieur*, VI[e] Dem., ch. 7.

haut saint *François de Sales* (1). Il semble bien, d'autre part, que telle ou telle contemplation de *saint Ignace* soit plus qu'une simple méditation affective, par exemple celle qui termine les exercices de la IV[e] semaine, sous le titre « Contemplation sur l'amour spirituel ». Ce caractère paraît encore plus évident dans la méthode du *cardinal de Bérulle*. Il a attiré l'attention, dans l'Humanité du Christ, sur les sentiments intérieurs de l'*Homme-Dieu*, ceux particulièrement que provoquaient en son âme les divines perfections, contemplées de si près : adoration, admiration, bénédiction, louange, action de grâces, etc. Le chrétien ne communiera vraiment à ces sentiments que s'il a aussi de Dieu une très haute connaissance plus pratique encore que théorique. Cette méthode semble avoir été nettement conçue en vue d'âmes très avancées (2). Les adaptations qu'en ont faites les auteurs de la méthode dite de *Saint-Sulpice*, surtout M. Tronson, l'ont mise à la portée des débutants. Elle est déjà très affective par elle-même, note M. Tanquerey (3). Pratiquée à la perfection, elle devient, pensons-nous, une vraie méditation contemplative.

Ces indications très sommaires suffiront à prouver que si la formule *méditation contemplative* est *neuve*, ce qu'elle exprime est loin de l'être, et qu'il y avait utilité à appeler l'attention sur cette forme supérieure de l'oraison active. Ce qui nous reste à dire concernant les degrés de la vie spirituelle confirmera les avantages de la conception de l'Ascétique exposée plus haut et de celle de l'oraison qui en est le complément nécessaire.

F. Cayré,
des Augustins de l'Assomption.

(1) Voir la troisième forme signalée sous le nom de *théologie affirmative*.

(2) Les *Méditations* du P. Bourgoing, chef-d'œuvre du genre, en sont la preuve.

(3) A. Tanquerey, *Précis de théologie ascétique et mystique*, Paris, 1924, p. 448 et 628.

L'Angélique Louis de GONZAGUE

Les leçons d'un centenaire

Au mois de décembre 1726, Benoît XIII, de l'Ordre des Frères Prêcheurs, qui avait toute sa vie honoré d'un culte très spécial le Bienheureux Louis de Gonzague, le plaçait solennellement au nombre des Saints. A l'occasion du second centenaire de cette canonisation Sa Sainteté Pie XI vient de rappeler aux jeunes gens qu'ils ont en Louis un patron et un modèle (1). Déjà d'un magnifique élan la jeunesse romaine a répondu. Le 21 juin dernier, à l'autel de Saint-Louis, dans l'église Saint-Ignace, ce fut durant tout le jour un défilé ininterrompu ; et les gerbes de lys s'amoncelaient, venues de tous les points de la campagne romaine, embaumant l'immense vaisseau de leur parfum pénétrant.

Les Romains tiennent pour un des leurs celui qui ne voulait connaître de patrie ici-bas que celle où il était né à Jésus-Christ (2). Mais, à titre même de Romain, Louis de Gonzague appartient à toute la Chrétienté. Tous les jeunes gens sont invités à prendre part aux fêtes du 31 décembre, et à députer à Rome à cette occasion des délégations portant au tombeau du Saint les engagements d'honneur de ses cadets (3).

(1) Lettre de Sa Sainteté Pie XI au R. P. Wlodimir Ledóchowski, général de la Compagnie de Jésus, 13 juin 1926 (*Acta Sanctae Sedis*, 1er juil. 1926, p. 258 sq.)

(2) Fragment de lettre au frère Gaspard Alpiéri, lui annonçant son retour à Rome. Cité par Cipari.

(3) Lettre de Pie XI (*l. c.*, p. 266).

L'appel du Pape suffira sans doute à en décider beaucoup. Cependant la dévotion cherche à s'éclairer. N'est-ce pas faute d'être connu que saint Louis a perdu quelque peu parmi nos jeunes gens sa place et son influence? Ces quelques pages voudraient aider à le rendre plus proche d'eux. Car il l'est en vérité par sa vie comme par sa sollicitude d'aîné.

*
* *

De cette vie rappelons brièvement les grands traits.

Louis naît, le 9 mars 1568, de Ferdinand de Gonzague et de dona Martha de Tana Santena. Les craintes inspirées par l'enfant ont hâté l'heure de la grâce, et déjà l'eau du baptême a coulé sur lui quand dona Martha peut enfin tenir son fils en ses bras. Son père, chef d'une des branches cadettes des Gonzague de Mantoue, exerce un commandement militaire important au service de Philippe II d'Espagne, et sa vie se partage entre ses devoirs militaires, le service à la cour et la vie de château en son marquisat de Castiglione à mi-chemin entre Mantoue et Brescia.

A quatre ans et demi Louis accompagne son père au camp de Casale, où se prépare une expédition contre Tunis. Revêtu de sa petite armure, le petit Louis circule à l'aise parmi les soldats, dont son innocente hardiesse n'appréhende ni la poudre ni les propos. Plus tard il ne se souviendra de ses essais d'artilleur et de l'émoi qu'ils causèrent que pour se reprocher d'avoir, à l'insu de son père, dérobé la charge nécessaire à son exploit. De même gardera-t-il la confusion de paroles répétées sans les comprendre et où son gouverneur alarmé lui avait fait reconnaître l'offense de Dieu. Ce furent les deux grands péchés de cette vie : il les pleura jusqu'à la fin.

Ramené à Castiglione durant la campagne de son père, Louis y passa deux années pleines auprès de sa mère. De

cette époque il fait dater sa conversion. Il apprend à servir la messe et chaque matin tient sa place d'honneur à l'autel. Il récite chaque jour l'*Exercitium quotidianum*, recueil de prières vocales qui ne le cède guère au bréviaire des prêtres.

A neuf ans son père le conduit à Florence : *Florence la belle* et la sensuelle, la Florence des Médicis dans tout l'éclat de son luxe et de ses richesses artistiques. Venu pour étudier, Louis réside avec son frère Rodolphe et son gouverneur François del Turco dans une maison privée, et s'initie de toute son application aux lettres profanes. Entre temps il est reçu à la cour du duc François, très lié avec son père : il assiste aux brillantes exhibitions, il est le compagnon de jeu de la future reine de France Marie de Médicis et de sa sœur la duchesse Éléonore. Celle-ci témoignait plus tard qu'aimable à tous et surtout à la domesticité, Louis n'aimait guère le jeu et préférait s'entretenir de Dieu ou construire de petits autels. C'est à Florence qu'à peine âgé de onze ans, en la vieille église de l'Annunciata chère à la dévotion des Florentins, il fait le vœu de chasteté perpétuelle; à Florence que, guidé d'abord par les seules lumières intérieures, il s'initie à l'oraison mentale.

Les années 1580-82 le trouvent à Mantoue, puis à Castiglione, à Casale. Louis souffre de la pierre, et les médecins ont prescrit un régime de diète très sévère. Bonne occasion de commencer une vie d'extrême abstinence. Le physique de Louis s'y adapte : ses joues se creusent, son corps s'émacie; mais, s'il souffre d'abord de ses jeûnes, il semble bientôt ne pouvoir s'en passer et cette vie de privations lui devient un besoin, tandis que dans la continuelle souffrance des maux de tête et d'estomac l'esprit prend une vigueur qui déconcerte.

A douze ans Louis fait à Castiglione en l'église des

Saints-Celse-et-Nazaire sa première communion. Dieu lui a ménagé pour préparer cette première rencontre un de ses grands serviteurs, Charles Borromée, archevêque de Milan. Le cardinal, en tournée de confirmation, a deviné l'âme d'élite et a voulu la présenter lui-même au Roi Jésus.

Un livre de saint Canisius aide alors Louis à s'avancer dans l'oraison ; il fréquente les couvents des Capucins et des Barnabites; les récits de missions commencent à enflammer ses désirs. Très nettement dès lors une idée se fait jour : il renoncera à son marquisat et suivra Jésus-Christ dans la vie religieuse. Mais l'heure des réalisations n'est pas encore venue : en attendant il doit suivre son père à la Cour d'Espagne, où celui-ci escorte l'impératrice douairière Marie, fille de Charles-Quint, qui se rend de Prague à Madrid auprès de son frère Philippe II.

Il y passa sa quatorzième et sa quinzième année : page d'abord de l'infant don Diègue, puis, après la mort de ce prince, poursuivant auprès de son père ses études de logique et de théodicée.

La cour solennelle de Philippe II ne ressemble guère à la souriante Florence. Pas plus que fêtes et jeux ne l'ont dissipé, le faste et la représentation ne le grisent. Par devoir il se plie à l'astreignante étiquette, mais demeure à Madrid ce qu'il fut à Florence et à Castiglione. Simple en sa mise, il s'attire parfois les reproches du marquis son père pour ses pourpoints usés ou ses chausses raccommodées; ouvert et franc, il fait à l'infant, qui s'emporte un jour contre le vent, la leçon que le prince mérite; sérieux et appliqué, il mène à la cour une intense vie d'études. L'occasion d'argumenter ne le prend pas au dépourvu, et le célèbre Vasquez reconnaîtra plus tard parmi ses élèves du collège Romain le jeune seigneur de quatorze ans qui attaquait si brillamment en dispute publique ses thèses d'Alcala.

Cependant la question de sa vocation occupe Louis plus que le reste. Après avoir penché vers les Capucins, puis pour quelque ordre purement contemplatif, le choix de Louis, orienté par saint Thomas vers un ordre mixte, se fixe à la Compagnie de Jésus. L'éducation de la jeunesse, les missions des Indes et du Japon, surtout le renoncement par vœu spécial à toute prélature y sont pour lui de puissants attraits. Il supplie la Bienheureuse Vierge de ratifier ce choix; et, en la fête de l'Assomption 1583, Marie daigne lui faire connaître de façon irrécusable que c'est bien où son divin Fils le veut.

Mais la perle précieuse doit être acquise à grand prix. Une condition apparaît d'abord nécessaire : le consentement de son père. Le bon ordre le demande et les Jésuites l'exigent. A force de prières, de patience, d'énergie souple et persévérante, il faut gagner ce consentement : les deux années qui suivent (août 1583 — novembre 1585) sont remplies par les luttes de Louis à ce sujet. Refus formel, puis réponses dilatoires, voyages organisés dans l'espoir de le distraire, missions de confiance où Louis doit prendre conscience de sa valeur, et la noblesse alliée de la perte qu'elle va faire, tout conspire pour détourner le jeune homme de son but. De la part de ce père, qui pourtant le chérit et l'admire, pas une peine ne lui sera épargnée, jusqu'à celle de se voir retirer au dernier moment les 400 ducats de pension promis. A ce compte sa renonciation en faveur de Rodolphe est enfin réglée; à ce compte il a l'indicible joie d'entrer, le 25 novembre, en vrai pauvre, au noviciat de Saint-André à Rome.

Ses cinq années et demie de vie religieuse tiennent en peu de mots. Au bout d'un an il est envoyé à Naples, pour continuer le noviciat et commencer ses études de métaphysique qu'il revient, en mai 1587, achever au Collège Romain. Il les clôture au début de l'hiver par l'acte public

de philosophie et passe alors aux études théologiques. C'est sa dernière étape : il la mènera presque au bout des quatre années, mais n'achèvera pas.

Une double affaire de famille lui fit interrompre quelque temps ces études. La désunion sévit parmi les siens. Son frère Rodolphe est en lutte avec le représentant de la branche aînée, le jeune duc Vincent de Gonzague. La duchesse Éléonore, mère du duc, ne voit d'autre agent de réconciliation que Louis et l'obtient du Père Général. Louis part donc pour Mantoue et Castiglione ; et, après d'assez longues démarches, ses prières et son prestige réussissent où tous les autres ont échoué, où le frère de l'empereur lui-même s'était entremis en vain.

Mais ce n'est que le moindre succès de son voyage. Au château paternel son frère vit ouvertement avec la fille d'un de ses intendants, Hélène Lipra : le scandale est tel que la marquise, sa mère, a quitté la place et vit retirée dans ses terres. Durant les négociations de paix Louis a durement ressenti l'extrême gêne, senti surtout la douleur de l'offense divine. Les affaires de famille conclues en faveur de son frère, il n'a de cesse qu'il n'ait aussi réglé ses affaires de conscience. Fort du service rendu, il presse Rodolphe d'éloigner Hélène ou de l'épouser. Il apprend alors l'histoire de leur mariage contracté devant l'archiprêtre avec dispense de l'évêque, mais que Rodolphe se refuse à révéler de peur de s'aliéner les siens et d'y perdre l'héritage de son oncle. Rassuré sur la situation de son frère, Louis se rend compte que l'honneur de Dieu n'est pas sauf pour autant. Le scandale persiste : il faut à tout prix qu'il cesse. Louis s'y emploie de toutes ses forces. En matière si délicate, il s'éclaire des meilleurs avis, puis exige la déclaration publique et s'offre à nouveau comme intermédiaire de paix : il obtiendra le consentement de sa mère et de son oncle à la mésalliance.

Enfin tout est réglé : la paix et l'honneur sont rendus au château, et Louis consent, avant de repartir, à exhorter le bon peuple de Castiglione accouru pour l'entendre. Son exemple, sa prédication d'adieu sont au petit pays comme une mission : sept cents communions au jour de son départ, plusieurs unions légitimées en furent le fruit.

Louis est de retour à Rome. Bientôt l'occasion de se dévouer s'offre à lui : la peste ravage la cité, et, malgré sa frêle santé, il obtient d'aller soigner les malades dans les hôpitaux. C'est là qu'il contracte la maladie qui, après quatre mois de souffrances, emportait au ciel son âme angélique.

*
* *

Car il est avant tout l'*angélique Louis de Gonzague*. Ainsi le désigne la voix populaire, l'épithète obligée : ainsi le répète, bravant peut-être nos susceptibilités, le document pontifical.

N'est-ce pas le reléguer bien loin de nous? Nous cherchons un modèle pour jeunes hommes : on nous propose un ange. Ne craignons rien : l'ange demeure bien nôtre, le plus aimable et le plus imitable des modèles, nous affirme le Pape.

Notre tort, notre incurable infirmité est d'être toujours exclusifs. Si on nous parle de la vie angélique de Louis, nous oublions qu'elle fut menée en un corps humain, dans un milieu et dans des circonstances toutes semblables aux nôtres, à l'heure où point à peine la renaissance chrétienne succédant à la païenne Renaissance. Nous sommes toujours tentés de transporter les saints en un autre monde. Nous aurions vécu auprès de Louis de Gonzague qu'aucun rayonnement sensible ne nous eût signalé la présence d'un saint. Seulement notre cœur en eût été merveilleusement élevé et échauffé, et, plus tard, la réflexion

nous eût, comme aux disciples d'Emmaüs, révélé le foyer sanctifiant.

Ainsi agit la grâce divine, la grâce « multiple, active et pénétrante » comme la Sagesse dont elle procède (1); ne détruisant nullement la nature, mais s'y adaptant pour l'élever, et ne l'émondant que pour la vivifier.

L'*angélique Louis* n'est pas un étranger descendu du ciel : il a germé de notre sol sous le rayon divin. *Prédestiné*, nul ne le fut plus que lui; et chez nul autre pourtant la sainteté ne fut davantage une conquête. Illusion toujours que d'opposer l'un à l'autre, comme si ce que nous donnons à la grâce dût nécessairement être ravi à notre effort. N'est-ce pas son principal triomphe à elle de nous faire vouloir, puis de maintenir nos énergies tendues sans défaillance? Mystérieuse action devant laquelle succombent les systèmes : la vie d'un Louis de Gonzague nous en dit plus que les savantes analyses des théologiens; ou plutôt celles-ci ne sont que pour essayer de traduire en langue d'école ce qui apparaît vivant dans un saint.

Une montée directe vers Dieu, une très pure trajectoire où à grand'peine discerne-t-on la vibration du projectile qui se visse dans l'air de toute son énergie : c'est l'image même de saint Thomas pour signifier la conduite très assurée de Dieu dirigeant ses élus vers leur fin (2). Et tout aussi réellement cette montée n'est-elle que le prix de l'effort continuel, de l'obstiné vouloir de sainteté qu'un récent écrivain comparait avec raison à la farouche énergie d'un Jacques d'Arnoux (3), mais avec quelque chose de plus apaisé, de plus humain, dû à la grâce.

N'attendons pas, nous non plus, que la grâce nous dis-

(1) Sagesse, VII, 22.

(2) Summa theol., I^a p., q. 23, a. 1.

(3) Articles suggestifs du P. Martindale sur saint Louis de Gonzague parus dans le *Month* d'avril à août 1926 : 2^e article.

pense de vouloir. A l'exemple de Louis tendons toutes nos ressources de volonté : la sainteté se conquiert. Elle est, disions-nous, le prix de l'effort; mais notre effort même sera le don de la grâce que Louis nous obtiendra sur le modèle de la sienne.

Contemplons l'angélique modèle.

Ange, il l'est d'abord, à l'exemple de saint Thomas, par sa tournure d'esprit toute intellectuelle qui se trouve naturellement à l'aise parmi les articles de la Somme. Rien, non seulement d'un sensuel, mais d'un imaginatif. Il est esprit et volonté. Et la grâce ici couronne la nature : comme saint Thomas encore, son maître très aimé, elle le garde non seulement de toute faute, mais de toute révolte de la chair.

N'est-ce pas ce qui convenait? La conversion d'un Gabriel dell'Addolorata, les luttes prolongées d'Augustin nous émeuvent davantage; d'instinct notre confiance cherche un guide qui n'ait jamais succombé, en qui la raison maîtresse ignore même l'émotion du combat. *Talis decebat esse... innocens, impollutus* (1).

A ce tempérament tout de raison les rares écrits de Louis — une trentaine de lettres, deux ou trois écrits spirituels — perdent quelque chose en attrait. Ils veulent un lecteur recueilli. Rien des chants inspirés d'un François d'Assise ou de l'aimable abandon d'un François de Sales. Lettres d'affaires, dirait-on, où un minimum de mots mène au but. (Singulier contraste avec le goût de son siècle, qui peut-être n'est pas pour déplaire au nôtre.) Seulement il arrive que ces affaires sont celles de Dieu, les seules qui lui tiennent à cœur; et l'émotion contenue se trahit. Le négociateur se fait éloquent, pressant, persuasif. Le cœur, qui chez Louis ne se laisse jamais surprendre,

(1) Hebr., VII, 26.

est merveilleusement aux ordres de l'esprit. Non certes, la grâce ne l'a pas tué : l'ange n'a pas absorbé l'homme, ni ne l'a diminué. C'est un passionné qui parle, un passionné de la gloire de Dieu et du salut de son frère. Écoutons-le en cette pénible affaire du mariage de Rodolphe où l'angélique Louis eut à donner sa mesure.

Mon très illustre et très honoré frère en Jésus-Christ, *pax Christi.*

Je vous remercie du messager que vous m'avez envoyé. Je lui ai expliqué au long comment, d'après le sentiment et le jugement de personnes éclairées, et de celui-là même que vous avez vu ici à Milan, je vous crois, *in Domino*, obligé en conscience et sous peine de péché mortel. Il ne me reste plus rien à faire auprès de votre seigneurie que de la prier, et j'ajouterai de la conjurer pour l'amour de Dieu et par les entrailles de Jésus-Christ et de la très sainte Vierge, de ne point tromper les espérances que j'ai nourries en moi jusqu'à cette heure et que vous m'avez données vous-même avec serment, en mettant à exécution une des résolutions que j'ai exposées à Mgr l'Archiprêtre. Dès que vous l'aurez fait, je me réjouirai de vous avoir pour frère en Jésus-Christ, un frère que j'ai toujours aidé et souhaité de servir, que je ne cesserai jamais de servir, et pour le salut duquel j'offrirais ma propre vie, si j'en avais l'occasion. C'est le désir qui m'a poussé à quitter Rome et à passer l'hiver en Lombardie, au préjudice de mes études. Et tout cela me paraît peu de chose quand *acquiram Christo te fratrem in Illo carissimum* (1). Si je n'obtiens point cela, comme frère uniquement selon la chair je ne vous connais pas ni ne veux vous reconnaître, plus de quatre années s'étant écoulées depuis que je suis mort pour vous. Que dis-je? je croirais me déshonorer, si, après avoir pour l'amour de Jésus-Christ renoncé à tout et à moi-même, maintenant par affection charnelle je rougissais de Jésus-Christ et je dissimulais son offense. Jésus-Christ lui-même a dit : *Vade et corripe fratrem tuum : si te audierit, lucratus es fratrem tuum; sin minus sit tibi tanquam*

(1) « Si je vous gagne à Jésus-Christ, vous, mon frère qui m'êtes si cher en lui. »

ethnicus et publicanus (1). Je compte me conduire de la sorte; cependant j'attendrai encore la réponse durant douze jours à partir de demain. Si votre réponse est conforme à ce qu'exige votre devoir; et certes, l'exemple de Mgr le duc de Mantoue et du seigneur Alphonse, votre oncle, devrait servir à vous y décider indépendamment des quelques services que vous avez reçus de moi; mais surtout les obligations que vous avez envers le Bon Dieu ; si donc, vous agissez ainsi, je retournerai à Rome tout consolé. Mais si vous agissez autrement à l'égard de Dieu et à mon égard, je conclurai l'affaire suivant le mode indiqué à Mgr l'archiprêtre; et tout désolé de mon échec auprès de vous, j'attendrai que la sainte et puissante main de Dieu applique elle-même le remède. Mais, de nouveau, je supplie votre Seigneurie de se mettre à l'abri de ses coups, parce que le Seigneur est Dieu en toutes choses, et dans la patience à attendre le pécheur et dans les châtiments qu'Il inflige aux péchés même de ceux qui ont le désir de Le servir. Ne manquez donc pas à votre devoir, n'y manquez pas, *et iterum* n'y manquez pas; et remarquez que je le répète trois fois, parce que sans contredit vous vous repentiriez d'y avoir manqué. En attendant je prierai Dieu de changer votre cœur et de vous accorder enfin cette félicité, cette abondance de grâces que je désire pour vous de tout mon cœur et de toute mon affection.

Milan, le 6 février 1590.

de V. S. illustrissime le frère très affectionné
dans le Seigneur
Louis Gonzague, de la Compagnie de Jésus.

Et Rodolphe ayant prétexté la nécessité de remettre après son voyage d'Allemagne, pour obtenir l'agrément de l'empereur :

Puisque je dois vous voir partir pour l'Allemagne (à moins que vous ne preniez une plus sainte détermination) je crois que *quo citius tanto melius* (2). Hâtez-vous donc et soyez assuré

(1) « Va et reprends ton frère : s'il t'écoute, tu auras gagné ton frère ; sinon, qu'il soit pour toi comme un païen et un publicain » (d'après Matth., xviii, 15).

(2) « Le plus tôt sera le mieux. »

que je ne manquerai à aucune de mes promesses autant qu'il me sera possible. Mais de votre côté soyez fidèle à ce que vous m'avez dit, *et iterum* soyez fidèle, et je tiens pour certain que vous le serez. Et c'est pourquoi je termine en vous recommandant avec toute la ferveur possible à Notre-Seigneur, et demandant pour vous à sa Divine Majesté toute félicité et la plénitude de ses saintes grâces.

P.-S. Je veux de toute manière que nous soyons amis, et cela *in Domino*. J'ai donc à obtenir du Seigneur les forces qui me sont nécessaires pour cela, devant, s'il le faut, me faire une sainte violence; et n'oubliez pas que des deux choses que vous m'avez promises, c'est-à-dire, de découvrir l'autel (1) et d'éloigner la personne de votre maison, je n'exige plus que la première, et cela même après votre retour d'Allemagne.

En face de pareilles pages on se console d'une certaine sécheresse dans la correspondance de Louis. On se résigne à ignorer quelles furent les impressions de l'adolescent devant le palais Pitti et parmi les splendeurs de l'Escurial, ou quelle fut l'exacte influence de l'humanisme sur sa formation.

Il y gagna, pouvons-nous croire, l'exquise distinction qui le fit aimer partout où il parut. Aussi bien qu'un autre il sut à l'occasion manier la période latine et exploiter les souvenirs d'Athènes ou de Rome. C'est à lui qu'on songe tout naturellement à la cour d'Espagne pour saluer Philippe II à son retour de Portugal où il est allé revendiquer les droits de sa première femme. Mais Louis n'est guère lui-même en cette harangue. Combien plus simple, mais aussi plus profond, et, en fin de compte, plus humain le style de ses lettres !

Autant et plus que par son tempérament intellectuel et volontaire, Louis est *ange* par la pureté de sa vie et son détachement du monde.

(1) *di scoprire l'altare* : expression pour signifier la déclaration publique du mariage.

Pureté sans tache : dans les deux grandes fautes de sa vie on a peine à reconnaître des péchés véniels bien délibérés. Pureté sans lutte du côté des sens, avons-nous dit; mais non pas sans lutte aucune; non pas surtout sans vigilance : et par là l'angélique Louis demeure modèle bien humain.

S'il ignore les révoltes de la chair, il a ressenti les émotions de la colère et les bouffées de l'orgueil : il les a matées à sa manière forte et décisive, comme en circulant longuement à travers Milan, monté sur une mule, en très simple équipage, un jour de cavalcade.

Toutes les sauvegardes qu'exigerait la nature la plus impressionnable, Louis les prend. Nous savons ses raffinements sur ce point : jusqu'où il poussait sa répugnance à se laisser aider dans sa toilette, son attention à ne pas fixer une femme, ni demeurer seul avec elle. Qu'on ne crie pas au scrupule : nulle âme ne fut plus en paix. Nul ne fut plus que Louis à l'abri des vaines inquiétudes aussi bien que des tentations troublantes : et c'est dans la lumière des confidences qui nous révèlent l'entière sérénité de cette âme, que cette austère garde des sens, ces répugnances du *misogyne* (1) prennent toute leur éloquence. On a voulu nier les faits attestés par des témoins irrécusables, y voir autre chose qu'une délicatesse de vertu. N'est-il pas plus humble et plus vrai de reconnaître que les voies de Dieu ne sont pas les nôtres? L'homme chaste, dit saint Thomas, va naturellement à ce qui est plus pur : il en juge d'instinct et par goût. Fions-nous au goût de Louis.

Vis-à-vis du monde également, rien d'un effarouché dans son attitude. Autant qu'un autre, Louis est averti : du

(1) *misogyne* : qui fuit les femmes (comme misanthrope : qui fuit les hommes). Surnom que, suivant le goût du temps, on donnait à Louis dans son entourage.

monde il sait ce qu'il doit savoir. Il le sait à la façon angélique, par l'intelligence qui purifie tout, et plus encore peut-être par l'instinct surnaturel qui devine et pressent. Jamais il n'en voulut rien connaître autrement : il lui est entièrement étranger. *Inspexit et despexit.*

Il a poussé si loin la mortification qu'il serait certainement présomptueux de vouloir le suivre en tout sur ce point. Et pourtant l'exemple demeure, et la leçon si capitale à notre époque, Louis a tenu à la formuler comme un testament, face à la mort. Plusieurs lui avaient reproché d'abréger sa vie par ses austérités, ajoutant qu'il en aurait, comme saint Bernard, du remords à sa dernière heure. Louis, comme il venait de recevoir l'extrême-onction devant un grand nombre de ses frères réunis, pria son recteur de leur dire qu'il n'avait aucune inquiétude à ce sujet, n'ayant jamais rien fait que sous le contrôle de l'obéissance. Il ne disait rien — puisqu'il n'en était pas question — des excès de sa pénitence durant sa vie dans le monde. Mais les outrances contraires de ce monde, le déchaînement de sensualité, le bourdonnement de luxure où il vivait alors, ne légitimaient-ils pas quelque excès?

« Le monde est aujourd'hui plongé dans un abîme de perversité. Qui donc apaisera la colère du Tout-Puissant? Beaucoup d'ecclésiastiques et de religieux oublient leur mission. Comment Dieu pourrait-il supporter plus longtemps une telle désolation dans son royaume? Les fidèles dérobent à Dieu sa gloire par l'extrême tiédeur de leur vie; qui la lui rendra? Malheur aux gens du monde qui diffèrent leur pénitence jusqu'à l'heure de la mort! Malheur aussi aux ecclésiastiques qui dorment jusqu'à cette même heure! Ces pensées doivent nous faire sortir de notre assoupissement et renouveler en nous la résolution de faire pénitence. »

Ce qu'il formulait ainsi plus tard en ses notes spirituelles inspirait déjà à coup sûr son zèle insatiable sur ce point.

La pureté chrétienne est autre cependant que la simple

préservation, si exacte soit-elle, de toute souillure dans les sens ou l'imagination. Elle est cela; mais ce n'est que son aspect négatif. En vérité, la pureté n'est autre qu'un grand amour : un amour qui se recueille, se réserve et se défend, et pour cela, s'il le faut, s'entoure de clôtures, se hérisse de pointes.

Au cœur de l'enfant une voix se fait entendre, voix peu distincte d'abord, mais dont le son ne se confond avec nul autre : « Mon fils, donne-moi ton cœur. » C'est Dieu qui parle, c'est Jésus qui affirme ses prétentions sur cette âme. Heureux le cœur qui répond aux appels de Jésus, ne se laisse en rien détourner par les chants de sirènes. La voix se précisera; elle se fera de plus en plus exigeante. Il faudra sacrifier ce plaisir, cette affection légitime : *obliviscere populum tuum* (1). Jésus veut être seul : il n'admet pas de partage. Ne suffit-il pas à lui seul? N'a-t-il pas promis de nous être père, mère, et frère et sœur et toutes choses?

Heureux qui n'a jamais dit *non* à Jésus. Celui-là est le vrai cœur pur : *Beati immaculati in via.* Heureuse l'âme en qui l'amour n'a subi aucune déviation, aucun arrêt, aucun retard en son progrès envahissant; qu'aucune épreuve n'a brisée; dont l'amour jaloux, fort comme la mort, a toujours pressé le pas vers la définitive possession : *progreditur innixa super dilectum.*

Toute histoire d'âme est une histoire d'amour. Ineffables avances de l'amour de Dieu qui prévient : *Audi, filia, et vide et inclina aurem tuam.* Réponse de l'âme qui se donne en un oui plus ou moins généreux et total. Hélas! qu'elles sont rares celles qui se sont véritablement « livrées à l'Amour » (2); rares ceux qui ne lui ont jamais manqué, qui

(1) Ps. XLIV.

(2) « Je ne me repens pas de m'être *livrée à l'amour* », disait sainte Térèse de l'Enfant-Jésus sur son lit de mort.

n'ont jamais même esquissé le geste du jeune homme de l'Évangile : *abiit tristis*. Ce sont les Saints ; et leur vie rend un très pur son d'amour. La note diffère avec les âmes : plus extatique avec saint François ; plus frais et spontané avec Stanislas ; il est chez Louis de Gonzague plus dégagé de tout le sensible, en plus pleine possession de lui-même et comme plus identifié avec l'âme aimante : plus angélique en un mot (1).

Nous avons dit comment Dieu lui-même, dès avant sept ans, s'est emparé de ce cœur, l'attirant à soi dans la prière, lui révélant sous sa pénétrante lumière l'abîme du péché qu'il a côtoyé sans le savoir ; puis lui inspirant suavement le désir de cette chasteté parfaite qui se refuse à tout autre parce qu'elle se veut tout entière à Dieu seul. Louis a répondu. De toute la force de son âme réfléchie, indomptable, il a choisi l'Ami divin, et sous le regard de la virginale et maternelle *Pronuba* se sont scellées d'immortelles fiançailles. Dès lors longuement, persévéramment Louis s'initie aux entretiens de son céleste ami. Pour ne pas les interrompre, fût-ce d'une distraction involontaire, il s'y reprend quatre et cinq fois, jusqu'à pouvoir lui faire hommage d'une heure entière de sa pleine et docile attention. Son cœur est là désormais, et toute sa vie. Il peut traverser les séductions de Florence et l'affairement de Madrid ; il n'aura pas à s'en défendre : il est ailleurs. Il passe « absorbé », ne remarquant pas souvent — et il s'en veut pourtant — les saluts qu'on lui adresse. Et le monde, — celui du moins qui est plus fragile et léger que pervers, — ne lui en tient pas rigueur. Il le sent simple et vrai, et derrière cette

(1) N'est-ce pas la propriété de l'être que, plus il est spirituel, plus il est transparent à lui-même et par conséquent en possession de soi, et plus ses tendances foncières s'identifient avec sa nature individuelle ?

absence, sous les traits ascétiques, soupçonne sans doute le grand amour.

Voilà tout le secret et de son innocence sans tache, et de son courage héroïque, et de son ardeur à porter en son corps les stigmates de Jésus crucifié. N'est-ce pas ce que suggère l'évangile de sa fête, qui au rappel de l'angélique spiritualité des corps ressuscités unit celui du premier commandement, résumé de tous les autres : « *Diliges*, Tu aimeras » ?

Livré à l'amour, à l'amour jaloux et unique de son Dieu, le cœur loin de se resserrer, se dilate. C'est le privilège de l'amour divin, parce que seul il est à la mesure de notre cœur : *fecisti nos ad te, Domine*. De tout autre objet nous avons vite épuisé les attraits ; et, déçu, le cœur se referme. Tout autre amour est restrictif et limite nos forces d'aimer : ce qu'on donne à l'un est forcément ravi à l'autre. Dieu seul, parce qu'il est le Tout, répond supérieurement à tous nos désirs, à toutes nos ardeurs, les multiplie, les exalte indéfiniment. En lui seul tout autre amour se retrouve, non diminué mais épuré. Parce qu'il est en dehors et au-dessus de tout autre, en même temps que présent à tout et intérieur à tout, il peut nous inviter à aimer toutes choses en lui et lui seul en toutes choses. Naturellement, nécessairement l'amour de Dieu s'épanouit en amour du prochain : le second commandement est semblable au premier.

Ainsi n'est-ce pas en égoïsme hautain ou jouisseur que se replie la contemplation de Louis. L'impression qu'il laisse partout où il passe n'est nullement d'un rabat-joie maussade ou distant : on le recherche au contraire. Dès ses jeunes années il a le goût de parler de Dieu et l'art de le faire sans lasser. Sa réserve n'est que discrétion, souci de choisir son moment, de ne pas répandre en vain le parfum céleste, de n'en pas laisser sous prétexte d'édification, éventer le dépôt précieux. Avec sa mère, avec les religieux

il est plus à l'aise et s'épanche en colloques pleins d'abandon. Avec les humbles aussi; et le témoignage que lui rendent à ce sujet les gens de sa maison est bien notable en cette époque : « J'avais souvent des querelles avec le florentin Antonio del Turco, raconte l'un d'eux. Louis sortait alors de sa chambre, me prenait doucement par le bras, m'emmenait chez lui et me raisonnait. Il était si peu fier, si aimable! Honorant tout le monde, il ne méprisait que lui seul. »

Mais c'est surtout après son entrée dans la Compagnie que l'amour qui remplit son cœur peut s'épanouir. Là, du moins, il se sent à l'aise. Chez tous l'amour n'est pas aussi intense que le sien; tous du moins y sont accordés; tous cherchent Dieu. Il pourra donc parler de ce dont il a le cœur plein sans risquer d'être incompris.

A Saint-André d'abord, puis à Naples et au Collège Romain la présence de Louis fut vraiment le levain dans la pâte bien préparée. A ces jeunes religieux fervents déjà, mais dont les conversations, j'imagine, devaient un peu ressembler aux nôtres, Louis peu à peu a communiqué sa flamme. On s'est laissé prendre au charme de ses entretiens, à son zèle contagieux : bientôt il n'est plus guère question que des choses de Dieu parmi les bandes des scolastiques. Le Bienheureux martyr Charles Spinola, entre bien d'autres, le témoignait plus tard et en gardait en sa prison d'Omura le souvenir fortifiant.

Résultat bien remarquable à qui sait par expérience combien le fait divers nous sollicite, et comme naturellement notre esprit cherche à s'y distraire ou s'en laisse occuper; combien, à l'opposé, nous nous sentons secs et vite à bout de paroles sur les sujets surnaturels, comme ils nous semblent parfois rendre un son étranger sur nos lèvres. C'est que sans doute nos vies n'y sont pas assez adaptées, « *ad rationes aeternas compositae* », redit Pie XI après saint

Louis ; nos cœurs n'en sont pas assez pleins. Louis en avait acquis une telle familiarité, avait une telle habitude de tout y rapporter qu'il en parlait naturellement : son cœur en débordait. Suivant le sens premier du texte de l'Apôtre : il vivait au ciel, en commerce intime avec ses habitants, *conversatio ejus in caelis* ; ses conversations le reflétaient. Et ses paroles avaient un jaillissement de source qui jamais ne lassait. Écoutons-en un exemple dans une lettre à sa mère.

> Ma très illustre et très honorée mère en Jésus-Christ, la paix de Notre-Seigneur.

Sachant combien votre seigneurie désire et est satisfaite de recevoir des lettres de moi, je prends occasion des saintes solennités de Noël pour lui offrir mes salutations et lui souhaiter d'heureuses fêtes. Je l'ai du reste déjà fait avec une affection toute particulière auprès de Notre-Seigneur, dans mes prières, quelles qu'elles soient. Vous écrire dans ce saint temps est pour moi chose d'autant plus agréable et conforme à mes goûts, que toute autre affaire temporelle ou se rapportant à ce que j'ai laissé, m'est devenue plus importune et plus digne d'être oubliée. Que Dieu soit donc celui qui, à cause de la joie commune de la sainte Église et des divines complaisances qu'Il mit dans la nativité temporelle de son Fils Unique, console votre seigneurie très illustre et la comble de ses grâces, par l'intercession de sa très sainte Mère! Votre seigneurie peut, dans ces jours-ci, penser combien Marie éprouva tout à la fois de *peine* et de *contentement* : de *peine* à raison de la pauvreté temporelle qu'elle souffrait dans une étable, dépourvue des moyens de préserver du froid Jésus-Christ, son fils nouveau-né, et de satisfaire à tous ses besoins et nécessités temporelles. Ces privations sans doute lui tinrent lieu des douleurs de l'enfantement, dont elle fut exempte par privilège. Et, d'autre part, grand fut le *contentement* de la Vierge, à raison de la présence et de la vue du Dieu, son petit enfant, qu'elle avait devant soi. Aussi, comme dit Notre-Seigneur des femmes qui éprouvent de la tristesse au moment de l'enfantement, et qui, après leur délivrance, sont si joyeuses, qu'elles oublient leurs angoisses passées parce qu'un homme est venu au monde; de même il me

semble que la très glorieuse Vierge, considérant les besoins temporels de son Fils, dut comme ressentir l'affliction et les douleurs d'une mère en travail, ne pouvant point le soulager autant qu'elle l'aurait voulu. En regardant toutefois ce même enfant, elle se consolait et oubliait entièrement ses peines, non seulement parce qu'il lui était né un homme, mais parce qu'il était né un Dieu dans le monde. C'est aussi le conseil que je prendrai la liberté, en ma qualité de religieux, de donner à votre seigneurie illustrissime; savoir se regarder dans l'exemple de la vierge Marie comme dans un miroir. Quand les soucis et les sollicitudes temporelles que requiert l'éducation d'enfants mineurs et pupilles sont pour vous une source d'ennuis, de tourments (comme il arrivait à la glorieuse Vierge obligée de pourvoir aux nécessités de son fils Jésus), consolez-vous avec elle et à son exemple. Elle est notre véritable reine, et nous devons trouver auprès d'elle un appui plus grand qu'auprès de la reine d'Espagne, que vous avez servie, ou auprès de toute autre personne de condition semblable. D'autre part, si c'est une consolation pour ceux qui sont affligés, d'en voir d'autres en proie aux mêmes souffrances, pourriez-vous trouver un soulagement plus grand que la compagnie de la Vierge Marie? Oui, Marie est votre compagne et il y a beaucoup de ressemblance entre ses peines et inquiétudes et les vôtres.

J'ai voulu vous écrire ces choses comme elles se sont présentées à moi *in Domino*, et cela pour satisfaire votre désir et vous procurer le bonheur que vous éprouvez, ainsi que vous le dites, en recevant mes lettres.

Du même ton, onze jours avant sa mort, il dictera ses adieux à sa mère, une lettre que la marquise ne reçut peut-être qu'après la mort de son fils et qu'elle eût pu croire écrite du ciel.

Ainsi Jésus-Christ et son royaume l'occupaient seuls. Il rêvait des missions, comme aussi il se fût donné de tout son cœur aux privilégiés de Jésus-Christ dans une classe de grammaire. En attendant, il s'exerçait sur le terrain qui s'offrait à lui. L'occasion se présente de servir les malades. Il n'est pas prêtre : il ne pourra que soulager leurs corps et les disposer par ses exhortations : il n'hésite pas. Dès

que l'obéissance le lui permet, il est à leur chevet. Nulle perspective ne peut davantage attirer son amour que ce témoignage suprême : *Majorem dilectionem nemo habet ut animam suam ponat quis.*

* * *

Tel fut l'angélique Louis. Tel, et mille fois plus grand, plus riche et plus attirant le découvriront les jeunes gens qui, à l'invitation de Pie XI, reliront sa vie en priant (1).

Les leçons qu'ils en tireront sont nettement indiquées par le Pape. Avant tout, celle de prendre au sérieux, de prendre à cœur leur rôle de jeunes hommes, ce rôle de préparation qui facilement pèse à leur activité et irrite leur impatience. La préparation sur laquelle insiste le Pontife est celle d'une *vie intérieure* solide et intense, basée sur l'*esprit de foi*, faite de prière et d'abnégation. Pas d'apostolat, pas d'action catholique sans cela. Comme opportunément Louis de Gonzague est là pour nous le redire! Et les moyens nous sont spécifiés : entraînement des Exercices spirituels, leur application méthodique à l'oraison et à la lutte, *sanctorum Exercitiorum palaestra* (2); garde des sens; recours filial à la très sainte Vierge; Eucharistie comme aliment normal de cette vie.

Toujours cette juste appréciation du don divin qui, plus elle l'estime, plus elle tend son effort pour l'accueillir et le faire fructifier.

Une compagne inséparable de la pureté de cœur nous est encore signalée dans saint Louis : l'humilité d'esprit, la

(1) Nous avons en traduction française deux très bonnes vies de saint Louis de Gonzague : celle du P. Cépari et celle du P. Meschler. Encore faut-il savoir les lire ; rendre la vie au style un peu compassé du P. Cépari et surtout de ses traducteurs ; oublier au besoin le commentaire « édifiant » du P. Meschler, pour puiser à même le récit très informé les leçons du modèle vivant.

(2) Lettre de Pie XI (*l. c.*, p. 261).

docilité : car c'est tout un. Le souriant Faguet, un peu agacé ce jour-là par l'enquête d'Agathon, écrivait à son sujet : « A coup sûr la modestie n'est pas la vertu dominante de cette jeunesse. » Les choses ont-elles beaucoup changé? Qu'il s'agisse de doctrine ou d'action, l'outrecuidance est un péril. Combien plus sage l'humble obéissance de Louis sollicitant la direction de ses supérieurs, de ses professeurs, alors que déjà dans d'importantes missions s'est signalé son savoir-faire et que la voix de ses frères le désigne pour futur général de son ordre!

Jeunes gens, vous avez entendu l'appel du Père commun s'adressant à ses Benjamins. Vous reconnaissez sa sollicitude, vous constatez l'éveil de son cœur sur vos dangers et vos besoins.

Parmi l'agitation croissante de la cité moderne, qui peut espérer une marche sans défaillance vers sa fin, qui surtout peut prétendre y orienter les autres s'il n'a d'abord conquis son intérieur, assuré fortement par la prière et par l'ascèse la maîtrise de soi ou plutôt la pleine remise de soi en mains de Dieu? Quel jeune catholique peut aujourd'hui faire face à la vie et simplement remplir son devoir sur toute la ligne, s'il ne s'est par avance entraîné au sacrifice de ses aises et de ses goûts, disons le mot : à la mortification? Et où en trouver le courage persévérant sinon dans un grand amour, dans le vin généreux versé par l'Époux divin à la demande de Marie?

Retenez la leçon; agréez le modèle : étudiez-le, imitez-le.

Déjà, disions-nous, la jeunesse de Rome a répondu. N'imiterez-vous pas son geste? N'apporterez-vous pas vos gerbes, vous aussi : vos vies sans tache consacrées au Roi Jésus sous la garde de saint Louis? *Manibus date lilia plenis*. Autour de Louis de Gonzague, pour le 31 décembre, le Pape vous donne rendez-vous.

F. DE LANVERSIN, S. J.

TEXTES ANCIENS

Les Dons du Saint-Esprit

PAR

Jean de Saint-Thomas

Article second (*suite*)

Objections et Réponses (1)

32. L'opinion opposée tend 1° à ruiner les raisons alléguées par saint Thomas — c'est ce que nous examinerons dans les pages qui suivent; 2° à prouver que les dons n'ont pas d'actes distincts de ceux des vertus infuses (théologales et morales), et que la distinction des dons entre eux n'est pas suffisamment établie par nous, — ce que nous examinerons plus tard.

33. *Première Objection :* — En premier lieu on avance en faveur de Scot qu'il n'existe pas de raison efficace qui prouve la distinction des dons d'avec les vertus infuses.

En effet, si une raison pouvait prouver cette différence,

(1) Jean de Saint-Thomas formule d'abord un groupe d'objections, puis il donne les unes à la suite des autres les réponses qu'elles comportent. Il nous a semblé utile à la clarté de l'exposition de faire suivre chaque objection de la réponse qui lui correspond, et ceci nous a obligés quelquefois à changer l'ordre des paragraphes. Un chiffre placé entre parenthèses rappelle en ces cas la numération du texte latin.

ce serait avant tout celle de saint Thomas, à savoir qu'il est nécessaire que tout ce qui est mû soit proportionné au moteur, disposé à recevoir sa motion et à lui obéir. Et comme l'homme n'est pas seulement mû par la raison, — à quoi disposent les vertus humaines, — mais aussi par Dieu, il faut qu'il soit disposé d'une manière spéciale à recevoir la motion divine.

Mais cette raison est inefficace. En effet : dans les vertus infuses tant théologales que morales l'homme dépend aussi de la motion et de l'inspiration divine, puisque dans la justification, qui a lieu assurément par les vertus (1), à savoir par la foi, l'espérance, la dilection, la pénitence, etc., l'homme reçoit de Dieu une grâce excitante et adjuvante. Et cependant pour obéir à cette inspiration divine des dons spéciaux ne sont nullement requis.

34 (35). *Réponse :* — Assurément les vertus théologales et les autres vertus infuses requièrent l'inspiration divine; mais celle-ci, en tant même qu'elle est nécessaire au salut, procède de deux manières : imparfaitement et par une motion générale, parfaitement et par une motion spéciale. C'est qu'en effet les vertus théologales seules, avec les secours généraux de la grâce, et l'intelligence elle-même qu'elles élèvent, ne peuvent suffisamment nous faire connaître et accomplir tout ce qui est nécessaire à notre salut. La foi posée dans l'intellect ne peut qu'*assentir* aux mystères révélés, mais pour bien pénétrer et connaître la convenance de ces mystères, montrer à quel point ils sont dignes d'être crus, et méritent d'être imprimés dans nos cœurs, la foi seule ne suffit pas et la raison encore moins. (Il est vrai que la crédibilité elle-même des mystères peut être démontrée avec évidence par la raison; cependant cette convic-

(1) Concile de Trente, session VI, ch. v.

tion reste insuffisante à nous faire adhérer fermement aux vérités surnaturelles et agir en conséquence, si par quelque instinct et esprit intérieur la convenance elle-même des mystères ne nous incite à croire, aimer et opérer.)

35 (36). De cette intervention d'un secours spécial certains faits nous donnent un signe manifeste. Ainsi il arrive qu'une âme troublée et tentée dans sa foi s'agite et ne parvient pas à s'apaiser, et tout à coup elle se trouve en pleine sérénité et dans une disposition de cœur où les choses de la foi lui paraissent tellement certaines que rien de plus vrai ne saurait être dit. Cela est le fait de l'*esprit d'intelligence*, qui est comme une intelligence d'amour. Un exemple nous en est donné dans la légende de sainte Cécile : A Valérien, son époux, qui se tenait devant saint Urbain, apparut un vieillard ayant en mains une tablette où on lisait : *Unus Deus, una fides, unum baptisma.* Et comme le vieillard lui disait : Crois-tu qu'il en soit ainsi ? Valérien s'écria d'une voix forte : « Il n'y a rien qui puisse être cru de plus vrai ! »

Qu'est-ce donc qui a, subitement, fait comprendre à Valérien que rien de plus vrai ne pouvait être dit, si ce n'est quelque instinct intérieur, et une lumière du Saint-Esprit qui l'a embrasé d'amour pour ces mystères ? et cet embrasement a illuminé son intelligence, et il a vu que rien de plus vrai ne pouvait être dit. Souvent nous expérimentons ces choses en nous-mêmes ; et nous ne savons d'où vient une telle sérénité, une telle lumière, un tel conseil, un tel apaisement des tentations par la crainte de Dieu... Et cela même dont l'origine nous est inconnue et que nous sentons pourtant, c'est l'Esprit « *qui souffle où il veut, et tu entends sa voix, et tu ne sais ni d'où il vient, ni où il va* ».

C'est ainsi qu'outre les secours généraux de la grâce, il

faut, pour les œuvres où défaille la raison humaine et sa régulation, une motion spéciale à laquelle correspondent des dons plus élevés que les vertus.

36 (34). *Instance :* — Mais si saint Thomas n'envisage ici que l'inspiration divine nécessaire à quelques actes extraordinaires, comme on le voit en effet par la preuve qu'il tire de la *Morale à Eudème* où il est dit, au chapitre de la *Fortune*, qu' « à ceux qui sont mus selon l'instinct divin ne convient pas d'être conseillés selon la raison humaine », — ce qui revient à dire que les dons disposent à des actes plus élevés que les vertus, — en ce cas nous répondrons qu'ailleurs (q. 68, a. 5, ad 1, et a. 2) saint Thomas enseigne que les dons se trouvent en tous ceux qui ont la charité, et qu'ils sont nécessaires au salut.

Or ces motions extraordinaires à des œuvres extraordinaires excédant les actes des vertus, ni elles ne sont dans tous les justes, — parce que beaucoup vivent dans une certaine simplicité et sans actions extraordinaires, — ni elles ne sont nécessaires au salut, parce qu'on peut être sauvé par la seule observance des commandements divins ; et l'observance des préceptes consiste dans les actes des vertus, comme le montre à l'évidence tout le décalogue, et cette observance est proposée à tous.

Donc, si l'observation commune des commandements divins suffit au salut, et si d'autre part les dons du Saint-Esprit ne concernent pas les œuvres communes et ordinaires, mais des œuvres extraordinaires, il s'ensuit ou bien que les dons ne sont pas nécessaires au salut, ou bien, s'ils sont nécessaires au salut, qu'ils ne doivent pas être distingués des vertus communes.

37. *Réponse :* — Les motions et illuminations extraordinaires ne sont pas requises pour le salut de tous les justes

quant à la matière des actes accomplis, mais bien quant à leur *mode*. « Les dons excèdent la commune perfection des vertus, dit saint Thomas, non quant au genre des œuvres accomplies, mais quant au mode selon lequel ils opèrent, disposant l'homme à être mû par un principe plus élevé » (q. 68, a. 2, ad 1). Impossible sans cela à notre faiblesse de parvenir à tout ce qui est nécessaire au salut, et d'éviter tout ce qui lui fait obstacle, au milieu surtout de tant d'ennemis qui nous contrarient et contre lesquels nous militons.

38. Ainsi il n'est pas nécessaire que nous soient révélées des choses extraordinaires, ou que nous accomplissions des œuvres extraordinaires; mais, à cause de notre infirmité qui ne saurait éviter tous les obstacles au salut, il est nécessaire que le Saint-Esprit vienne à notre secours par une motion et une illumination supérieure à la mesure de notre raison, et nous fasse par suite opérer des actes même ordinaires [quant à leur matière] selon un mode qui ne l'est pas. C'est de cette façon qu'il nous conduit jusqu'au salut, *Spiritus tuus deducet nos in terram rectam* (1).

39. *On répliquera peut-être* : — Quelques-uns au moins parviendront au salut sans ces difficultés et ces obstacles : les adultes qui meurent aussitôt après avoir reçu le baptême et les enfants baptisés qui meurent avant d'avoir reçu

(1) En effet, « la raison humaine même perfectionnée par les vertus théologales ne peut ni connaître toute vérité ni faire tout bien. Il est donc impossible à l'homme de repousser en toutes choses l'orgueil, l'ignorance et les autres défauts... Mais celui qui est omniscient et tout-puissant le préserve, en habitant dans son âme, de toute ignorance, et de toute hébétude, et de toute dureté et des autres vices... les dons du Saint-Esprit le rendent docile aux inspirations qui l'éloignent de tout cela... » (q. 68, a. 2, ad 3).

l'usage de la raison. Les dons du Saint-Esprit ne sont donc pas nécessaires au salut de tous.

40. *Réponse :* — Il peut bien arriver en effet, par accident, que quelqu'un soit sauvé sans exercice actuel des dons ; de même l'exercice de certaines vertus n'a pas lieu en tous, par défaut de la matière occurrente, et cependant on ne peut en conclure que les vertus ne soient pas en elles-mêmes nécessaires au salut.

Il reste donc que tant les vertus que les dons sont requis de soi au salut et, bien que par accident l'exercice de telle vertu ou de tel don puisse ne pas se rencontrer en quelques-uns, l'habitus en demeure néanmoins en ceux-ci, et la promptitude à obéir aux motions du Saint-Esprit si l'occasion en était donnée.

41. *Seconde objection :* — La raison sur laquelle se fondent saint Thomas et les autres théologiens pour distinguer les dons des vertus n'est pas spécifique et essentielle.

En effet d'après eux les dons diffèrent des vertus par leur cause motrice ou efficiente qui est le Saint-Esprit. Mais des causes efficientes diverses peuvent produire des effets de la même espèce : par exemple, le feu peut être engendré par le feu, ou par les rayons du soleil, ou par le frottement, etc. Donc les dons ne diffèrent pas essentiellement des vertus.

42 (45 et 46). *Réponse :* — Les dons ne diffèrent pas seulement des vertus par leur cause efficiente et motrice, mais aussi et surtout par leur cause régulatrice. Si la vertu en général se définit « une qualité par laquelle on vit bien », *qua recte vivitur,* saint Thomas explique (q. 55, a. 4) que pour définir la vertu au sens strict par opposition au don, il faut entendre : « par laquelle on vit bien *selon la mesure*

de la raison ». De sorte que symétriquement dans la définition du don doit être entendu que par lui on vit bien *selon la mesure divine*, et qu'il nous rend mobiles au Saint-Esprit *comme principe de régulation et de mesure*.

Les vertus disposent à obéir à la raison non seulement en tant qu'elle meut, mais en tant qu'elle règle les actes de l'appétit. La raison en effet ne meut pas seulement la volonté en lui présentant l'objet, mais aussi en le réglant, c'est ainsi qu'elle constitue l'objet formel de la vertu, qui est le bien mesuré par les règles de la raison.

De même les dons sont des habitus qui disposent l'intelligence et la volonté à obéir au Saint-Esprit non seulement en tant qu'il les meut, mais aussi en tant qu'il règle l'objet de leur opération, de manière à constituer l'objet formel et spécificatif de ces dons, qui est le vrai ou le bien réglé par la lumière et la mesure divine, en sorte que ces dons font naître, par une ardente affection aux choses divines, une pénétration plus profonde de ces choses et une totale projection de l'âme en Dieu, selon la parole du Prophète : *Remets ton souci au Seigneur, et lui-même te nourrira ; il ne laissera pas à jamais chanceler le juste* (1).

Là en effet où la raison, même appuyée sur les vertus, ne peut que chanceler et hésiter, cet élan — par lequel, de la raison défaillante nous nous jetons en le Seigneur, pour être conduits par son Esprit, — cette totale projection en lui nous réconforte et nourrit, et nous garde de défaillir, et c'est à quoi servent les dons.

43 (42 et 43). *Mais on insiste :* — Il en résulte seulement que les dons du Saint-Esprit sont des vertus plus hautes, et non pas qu'ils ne sont pas des vertus.

(1) Ps. 54.

44 (47). *Réponse :* — Cette cause régulatrice plus haute, qu'est le Saint-Esprit, produit une vertu plus élevée, parce qu'elle dépasse la régulation de la raison, et nous l'appelons *don*, parce qu'une telle vertu nous est concédée au-delà de tout ce qui peut nous être dû, au-delà de la mesure de la raison humaine. Le don s'oppose ainsi à la vertu au sens ordinaire de ce mot, parce qu'il excède la mesure de la raison. Toutefois on peut l'appeler vertu au sens générique du mot, comme le concède saint Thomas (q. 68, a. 1), en tant qu'il est, de même que la vertu, *un habitus bon*.

45 (43, suite). *On insiste encore :* — Saint Thomas considère les dons comme une disposition du mobile à l'égard du moteur. Mais si moteur doit être entendu ici au sens de cause formelle et spécificative, alors un tel moteur ne requiert pas une disposition dans le mobile, mais c'est de la spécification même du mobile et de sa constitution qu'il est cause. Il faut donc penser que saint Thomas considère ici le moteur dans l'ordre de la causalité efficiente, et non dans l'ordre de la causalité formelle. Et ainsi il n'assigne pas, pour distinguer les dons des vertus, un principe de distinction spécifique et essentiel, mais seulement accidentel.

46 (48). *Réponse :* — L'objection serait valable s'il s'agissait d'une disposition à l'introduction d'une forme. Mais le mot disposition désigne ici un *habitus*, et c'est bien d'un moteur au sens de régulateur formel qu'il est question ; ce moteur donne précisément à cette qualité qu'est l'*habitus* du don sa constitution spécifique. Il en est pour les dons comme pour les vertus qui sont, elles aussi, des dispositions par mode d'*habitus*, mais à l'égard de la raison comme *régulateur formel*. Les dons sont de même des dis-

positions par mode d'*habitus*, à l'égard du Saint-Esprit comme principe de régulation et de mesure.

47 (44). *On demande après cela pour appuyer l'objection :* — Pourquoi les vertus ne suffiraient-elles pas à disposer le sujet à cette motion du Saint-Esprit, du moins les vertus infuses, théologales et morales?

En effet les dons et les vertus infuses portent sur la même matière, par exemple le don de force et la vertu de force; le don de conseil et la prudence; le don d'intelligence et la foi. Pour que l'âme soit mue d'une manière plus haute, la matière sur laquelle porte l'acte demeurant la même, une nouvelle vertu n'est pas requise, mais une opération plus parfaite et plus intense de la même vertu. Ainsi la vertu héroïque et la vertu commune, la vertu de la vie purgative et la vertu de l'esprit purifié ne diffèrent que selon le plus et le moins. De même le don de force, par exemple, serait la vertu de force, mais plus haute et plus excellente, avec un secours plus parfait de Dieu.

48 (49 et 51). *Réponse :* — Les vertus étant limitées et spécifiées par le bien selon que notre raison l'atteint et le règle, toute opération qui dépasse le mode et la portée de celle-ci suppose nécessairement un habitus distinct, tant dans l'intellect que dans les puissances appétitives.

Or la raison est dépassée ou bien par la surnaturalité de la matière sur laquelle porte l'opération, ou bien par le mode selon lequel celle-ci a lieu.

Nous concédons que les opérations des dons et des vertus infuses portent sur la même matière, mais c'est une considération tout à fait insuffisante et sans valeur formelle. Il est clair que pour agir plus parfaitement en restant dans la même ligne, dans l'ordre de la régulation de la raison, un *habitus* nouveau n'est pas nécessaire, la même

vertu, mais plus parfaite et plus intense, suffit. Mais pour être mû *au-delà du mode humain d'opérer* il faut une vertu plus haute que toute vertu humaine, et c'est elle qui est appelée *Don*, non seulement parce qu'elle est donnée gratuitement pour élever nos puissances à l'ordre surnaturel, mais encore parce que cette vertu supplée à notre faiblesse dans les choses où défaille la puissance de la raison même élevée [par les vertus infuses à l'ordre surnaturel] et où le mode humain de nos opérations ne peut davantage.

49. Car en cette vie nous atteignons les choses et la fin surnaturelle selon notre mode et nos limites, appréhendant et désirant ces choses selon notre capacité et notre mode imparfait de comprendre. Sans doute nous appréhendons les choses de Dieu par la foi et sommes dirigés vers des biens surnaturels par la prudence infuse et les vertus morales infuses, — cependant, avec cela, notre intelligence ne pénètre pas les mystères, sinon d'une manière imparfaite et selon le mode des choses naturelles. Et c'est pourquoi elle a besoin du secours de la science théologique, sujette [cependant] à mille opinions et erreurs, — et de celui d'une lumière et d'un instinct célestes par lesquels le Saint-Esprit la dirige et l'empêche de défaillir.

50. De même la prudence infuse se trompe souvent au sujets des actes surnaturels si elle n'en juge que selon le mode de l'humaine raison. Et c'est pourquoi elle aussi a besoin d'être divinement mue, dirigée et réglée.

51. Il faut aussi qu'à cette régulation du Saint-Esprit correspondent, dans la volonté et dans la force appétitive, des dispositions proportionnées.

Et que de même que l'instinct divin supplée dans l'intellect à ce qui manque à la raison même aidée des vertus

théologales et infuses, de même il supplée dans l'appétit à ce qui manque aux vertus morales qui d'elles-mêmes inclinent seulement au bien présenté et réglé par la raison.

52. Telle est bien la doctrine de saint Thomas dans les *Sentences* (dist. 34, q. 1, art. 1), où il enseigne qu'un acte est humain ou bien par sa matière et son objet, ou bien par son mode. Et c'est quant au mode de leur opération que les dons sont au-dessus des vertus. A l'égard des choses divines le mode connaturel à l'homme est de ne les percevoir que par le miroir des créatures et les énigmes des similitudes. Mais le don d'intelligence illumine l'esprit à l'égard des choses reçues par la foi, et l'homme reçoit ainsi dès cette vie comme les prémices de la manifestation future. C'est ainsi que saint Thomas (ad 2) distingue les dons de toutes les vertus, même infuses, pour cette raison que bien que celles-ci proviennent aussi de la largesse divine quant à leur substance, — cependant elles opèrent selon le mode humain, tandis que les dons opèrent selon un mode divin, selon une régulation qui dépasse toute mesure humaine.

53. *Troisième objection :* — Les vertus théologales peuvent, elles aussi, donner lieu à des actions extraordinaires, et cela sans le secours des dons, puisque les vertus théologales sont plus nobles et plus parfaites que les dons, comme le dit saint Thomas (q. 68, a. 8).

En effet la foi peut être si extraordinaire qu'elle transporte les montagnes (1), et la charité peut être si grande qu'elle tue comme la mort. Or la Foi dont il est dit : *Si vous avez de la Foi, quand même vous diriez à cette montagne : Jette-toi dans la mer, cela se ferait* (2), ne procède

(1) *Quand j'aurais même toute la foi jusqu'à transporter des montagnes...* (I Cor., 13).
(2) Matth., XXI, 21.

pas d'un don distinct de la Foi. Et la Charité par laquelle quelqu'un livre sa vie pour son ami, — et dont Notre-Seigneur a dit qu'il n'y en a pas de plus grande — ne procède pas non plus d'un don distinct de la Charité.

Par conséquent, puisqu'il n'est pas d'œuvre de la Foi et de la Charité, si parfaites qu'elles soient, que la Foi elle-même et la Charité ne suffisent à produire, il faut dire que les dons du Saint-Esprit ne sont pas nécessaires aux opérations extraordinaires des vertus théologales.

54 (56). *Réponse :* — Il arrive même aux vertus théologales d'opérer hors du *mode* commun, et c'est à quoi servent les dons qui correspondent à ces vertus, à savoir : les dons d'intelligence et de science — à la foi ; le don de crainte — à l'espérance ; le don de sagesse — à la charité. Cependant ces *dons* ne correspondent pas aux vertus théologales comme leur étant supérieurs, mais comme étant à leur service, alors qu'ils sont supérieurs aux vertus intellectuelles et morales.

En effet, les vertus théologales sont supérieures aux dons, parce qu'elles nous unissent à notre fin dernière, tandis que les dons disposent seulement les puissances de l'âme à être mues vers cette union ; ainsi le psalmiste dit : *Ton esprit me conduira dans la terre de droiture* (ps. CXLIII) ; *son vent souffle et les eaux affluent ;* et le Cantique : *Viens, vent du midi, souffle à travers mon jardin et que ses parfums se répandent.* Or se répandre et affluer c'est se mouvoir, et non pas adhérer au terme ou à la fin du mouvement.

Mais parmi les vertus qui nous meuvent vers notre fin ultime les dons sont supérieurs aux vertus intellectuelles et morales, même quant à la raison formelle, parce qu'ils nous meuvent selon une mesure plus élevée, là où défaillent les vertus réglées par la seule raison.

55 (57). A l'égard des vertus théologales qui unissent immédiatement l'âme à Dieu les dons ne peuvent avoir de supériorité quant à la raison formelle, parce que l'impulsion du Saint-Esprit à laquelle nous soumettent les dons est elle-même ordonnée à cette union.

Cependant les dons peuvent aider les vertus théologales du côté de leur objet matériel. Ainsi le don d'intelligence fait pénétrer les mystères de la Foi, non pas immédiatement en eux-mêmes et par une évidence positive, mais quant à la crédibilité, ou à la convenance, ou au sens selon lequel ils sont proposés, en les discernant des erreurs, et en découvrant le sens de l'Écriture au moins de manière à nous faire mieux discerner les choses à croire. *Il leur ouvrit l'intelligence afin qu'ils comprissent l'Écriture* (S. Luc, XXIV, 45).

Le don de science nous fait discerner les causes et les motifs de cette crédibilité et de cette convenance des mystères et repousser les erreurs. Et ainsi l'intelligence est préparée et disposée à croire d'une façon plus ferme et plus profonde.

Le don de crainte nous fait mieux connaître notre petitesse et nous réfugier en elle. En nous apprenant à ne pas présumer de nous-mêmes, et à nous soumettre à l'éminence divine, il nous prépare à mieux exercer l'espérance en nous confiant totalement en Dieu.

La sagesse, en jugeant les choses divines par le goût spirituel, nous fait exercer la charité et aimer Dieu d'une manière plus fervente.

Et ainsi il n'y a en effet aucune œuvre de la Foi ou de la Charité si parfaite qu'elle ne provienne de la Foi ou de la Charité elles-mêmes quant à la raison formelle, cependant les dons perfectionnent l'exercice des vertus théologales, non en surpassant la perfection formelle elle-même de ces

vertus, mais préparativement du côté des objets matériels, la raison seule avec ses vertus ne suffisant pas à se préparer et disposer ainsi à leur égard.

Et bien que les dons aient rapport à l'objet matériel des vertus théologales, ou à quelque condition de cet objet matériel, c'est avec une formalité ou une lumière spéciale, comme nous le verrons plus loin, et ils doivent par suite être distingués spécifiquement de ces vertus.

57 (54). *Instance :* — Les vertus morales ne paraissent pas non plus nécessiter l'intervention des dons. Par exemple l'exploit de Samson tuant mille hommes ne dépasse pas la raison formelle de la vertu de force, car celle-ci incline toujours à affronter le péril, que ce soit la raison, ou une lumière spéciale du Saint-Esprit, qui lui montre qu'un tel acte est bon. Il est vrai qu'un secours particulier est nécessaire lorsque l'œuvre à accomplir est grande et extraordinaire, mais autre chose est exiger un secours extraordinaire, autre chose exiger un *habitus* spécial.

Pourquoi un don du Saint-Esprit serait-il requis alors qu'un secours extraordinaire suffit? Et en tout cas pour certaines œuvres très rares, et que peu d'hommes ont l'occasion d'accomplir, il n'est pas nécessaire de poser dans tous les justes des *habitus* spéciaux.

58 (59). On ne peut nier, nous l'avons montré plus haut (paragr. 48-49), que certains actes dépassent la raison formelle de la vertu réglée par la prudence humaine, car *les pensées des mortels sont timides, et incertaines leurs providences* (Sagesse, IX). Aussi avons-nous souvent besoin d'être conduits par la prudence divine, qui est une règle plus haute, plus certaine et plus compréhensive que la nôtre.

59 (60). Les œuvres intenses des vertus, tant que celles-ci sont réglées par la raison, informée soit-elle par les vertus théologales, ne dépassent pas les limites de la « moralité » humaine, même si elles portent sur une matière surnaturelle.

Mais les actes qui nécessitent une impulsion et une lumière supérieures à la direction et à l'industrie humaine et par conséquent une régulation plus haute, ont besoin aussi de principes directeurs proportionnés. Par exemple, à considérer les choses selon la mesure de la raison, Samson a été téméraire d'attaquer mille hommes avec une mâchoire d'âne, et il n'est pas permis de se tuer soi-même avec les autres en brisant les colonnes de la maison; ou de se précipiter dans le feu comme a fait sainte Apollonie. Mais toutes ces actions étaient en réalité très bonnes, mesurées selon une règle supérieure à celle de la raison, et elles font partie par conséquent d'une moralité spécifiquement différente (1).

60. 2e *Instance :* — Il ne suffit pas de dire que ce sont là des œuvres au-dessus de toute mensuration de la raison humaine, parce que, en réalité, lorsque l'homme est mû à ces œuvres spéciales, il est mû selon la droite raison elle-même, éclairée d'une manière particulière par le Saint-Esprit. Et à cela suffisent les vertus ordinaires.

61. *Réponse :* — Des œuvres qui ressortissent à une « moralité » spécifiquement différente de celle des œuvres qui sont réglées par la raison humaine, dépendent nécessairement de vertus qui leur sont proportionnées et connaturelles, et qui sont les dons du Saint-Esprit. Et l'on peut dire, si l'on veut, qu'en ces œuvres spéciales l'homme est encore mû par la droite raison, à la condition qu'on

(1) Voir note p. 547, *Vie Spir.*, sept. 1926.

l'entende d'une raison rendue droite par une rectification plus haute que celle qui peut être humainement obtenue, et cette régulation supérieure à celle de la raison elle-même suffit à changer la moralité spécifique des œuvres mesurées par elle.

55. *Mais on objecte* que si les dons ne concernent que les œuvres extraordinaires au-dessus de la mesure commune de la raison et de la vertu humaine, alors l'homme ne peut se servir librement de ces dons ; et l'expérience semble montrer qu'en effet nous n'agissons pas au moyen des dons du Saint-Esprit chaque fois que nous le voulons.

Par conséquent nous agissons au moyen des dons de la même manière que par les charismes et comme agissent les prophètes, non en vertu d'un *habitus*, mais en vertu d'une lumière transitoire (IIª IIæ, q. 171, a. 1), et en tant qu'instruments de Dieu (q. 68, a. 3, ad 2), mus par lui à des opérations auxquelles nous n'avons aucune proportion.

Enfin par l'opération des dons nous souffrons les choses divines et nous sommes mus par le Saint-Esprit plus que nous n'agissons et ne nous mouvons nous-mêmes, selon que le dit saint Paul aux Romains (VIII) : *Ceux qui sont agis par l'Esprit de Dieu, ceux-là sont les fils de Dieu.* Témoignage dont saint Thomas se sert dans cette q. 68 (art. 1) lorsqu'il veut prouver que les dons du Saint-Esprit ont pour but de nous rendre dociles à la motion du Saint-Esprit.

En résumé, si les dons du Saint-Esprit doivent servir à des opérations miraculeuses, ils ne sont pas des *habitus* permanents, mais ils nous sont concédés par mode transsitoire. Et s'ils sont en nous par mode d'*habitus*, alors ils ne dépassent pas la raison formelle et la mesure de la vertu ordinaire.

62. Certains répondent que les opérations des dons sont des actes miraculeux, dès lors il est clair que nous ne pouvons nous en servir à notre gré. Et à l'objection que dans ce cas il ne faut pas poser d'*habitus* pour ces opérations, parce que nous usons des *habitus* quand nous le voulons, — ils répliquent que nous n'usons ainsi que des *habitus* soumis à la raison et réglés par les règles communes.

Mais s'il en était ainsi, c'est en vain que saint Thomas, pour démontrer qu'il n'y a pas d'*habitus* pour la prophétie et les autres charismes, se sera servi de cette raison que nous n'avons pas le pouvoir de prophétiser ou de faire des miracles à notre gré.

63. *Notre réponse* à nous sera que les dons sont posés en nous comme des *habitus*, non à cause de la motion du Saint-Esprit, mais à cause de l'obéissance par laquelle nous nous soumettons à cette motion, ainsi que saint Thomas l'enseigne dans toute cette question 68, et surtout aux articles 1 et 2. Or cette obéissance, cette disposition et cette préparation par lesquelles nous sommes soumis à la motion du Saint-Esprit, doivent être en nous d'une manière habituelle et permanente, bien qu'elles dépendent, quant à l'exercice, d'une motion actuelle qui n'est pas en notre main ; mais il est en notre main d'avoir un cœur toujours prêt à obéir, de sorte que nous soyons facilement mus par le Saint-Esprit, selon que le dit le psalmiste : *Mon cœur est prêt, mon Dieu, mon cœur est prêt; je jouerai sur le psaltérion, je chanterai dans ma gloire ; debout ma gloire!* Nous ne pouvons à notre gré susciter et faire surgir cette gloire, mais notre cœur peut être prêt à concorder avec Dieu et se soumettre à lui, et il n'est pas d'accord plus excellent que celui qui fait dire : *En toi est mon chant, toujours.*

64. De plus, lorsque saint Thomas compare la motion par les dons du Saint-Esprit à une motion instrumentale, il veut dire seulement que nous avons besoin d'une motion divine actuelle pour produire des œuvres qui excèdent notre pouvoir propre. A ce titre, du reste, toutes les opérations surnaturelles sont dites procéder de nous instrumentalement ; bien plus, toutes les créatures dans leurs opérations se comportent en quelque manière comme des instruments de Dieu, parce que ces opérations dépendent de sa motion actuelle. Mais dans la motion par le Saint-Esprit tout le principe de notre action n'est pas d'être mû par un autre, à la manière des choses inanimées qui ne possèdent pas de principe intrinsèque produisant activement l'opération.

Et si par les dons nous souffrons les choses divines plus que nous ne nous mouvons nous-mêmes, du moins sommes-nous des patients et des obéissants volontaires, et une telle passivité, une telle obéissance, n'ont rien de commun avec la passivité des êtres inanimés, mais consistent en réalité à opérer activement, par la passion des choses divines, sous la conduite du Saint-Esprit.

66. Nous allons maintenant aborder l'étude de chacun des dons en particulier et montrer que les dons intellectuels se distinguent de la foi, et les dons appétitifs des autres vertus, par leur raison formelle.

(*A suivre.*)

Traduit par Raïssa Maritain.

LES IDÉES ET LES ŒUVRES

Chronique de pédagogie spirituelle

L. Riboulet, *Histoire de la Pédagogie*, 562 pages ; *Psychologie appliquée à l'éducation*, à l'usage des écoles normales, 293 pages. Librairie catholique Emmanuel Vitte. Lyon.

A. Bessières, S. J., *La croisade eucharistique des enfants*, 125 pages ; *Inter lilia*, I^re^ série, II^e^ série. Apostolat de la Prière, Toulouse.

Le Vénérable Jean Bosco. *Bibliographie du jeune Louis Comollo*, 143 p. *Vie du jeune serviteur de Dieu Dominique Savio*, 168 p. — *Biographie du jeune Michel Magon*, 90 p. — *Conseils à un jeune homme* sur la pratique des vertus et le choix d'un état de vie, 67 pages. Imprimerie du Patronage Saint-Pierre, 40, place du XV^e^-Corps, Nice.

X (?) *Une fleur de jeunesse, Jean Herrouin* (1910-1924), à St-Joseph du Rancher, Teloché (Sarthe).

G. Gibert, S. J., *Les Petits Chinois ou la Sainte Enfance au Vicariat de Nankin*, chez Téqui, 82, rue Bonaparte, Paris-VI^e^.

Quoique l'objet de nos chroniques de pédagogie soit très nettement délimité : chronique de pédagogie spirituelle, nous signalons les deux volumes de M. L. Riboulet : parce que son *Histoire de la Pédagogie* accorde aux éducateurs spirituels, aux saints, et à l'éducation spirituelle, leur importance légitime ; et parce que sa *Psychologie appliquée à l'éducation*, outre qu'elle n'ignore pas la psychologie religieuse, aidera ceux qui visent à former des saints, à mieux former les hommes qui doivent être des saints. Les saints n'en seront pas moins beaux.

C'est dans les milieux de la culture la plus intense, les collèges, les pensionnats, que se propage avec le plus de succès la *Croisade Eucharistique des enfants*. Les petits Croisés, de l'un et l'autre sexe, sont aujourd'hui, — si nous sommes bien informé, — plus d'un million, dans les cinq parties du monde.

L'idée de la croisade des enfants fut lancée au Congrès Eucharistique de Lourdes en 1914. Il s'agissait de faire assaut au ciel, à force de prières, de sacrifices, d'innocence. Les décrets récents du saint pape Pie X et la ferveur qui portait une foule d'enfants à la sainte Table assuraient à cette initiative un succès d'actualité. La guerre obligea de surseoir à l'exécution immédiate. Au mois de novembre 1915 seulement, fut fondée, à Bordeaux, sous les auspices de S. Ém. le Cardinal Andrieu, la Croisade Eucharistique des Enfants. Le succès fut instantané. Mais il ne fut pas seulement un succès d'actualité. Après plus de dix années écoulées, la Croisade est plus forte, plus nombreuse, plus disciplinée, plus active que jamais. Elle a pénétré dans tous les pays du monde. Elle s'est implantée dans tous les milieux.

Un si heureux succès s'explique, à notre humble avis, par deux causes — sans nommer la bénédiction de Dieu : 1° par l'organisation puissante de la *Croisade*, organisme puissant entre des mains puissantes ; 2° par la valeur réellement sanctifiante de ses exercices, de ses offensives, de ses prouesses spirituelles.

Une Revue mensuelle, *Hostia*, actuellement en sa dixième année, est l'organe de la Croisade. Elle se compose de deux parties : l'une à l'usage des directeurs, l'autre à l'usage des enfants. Elle se complète d'une *Revue Rose*, qui est précisément un tirage à part de la seconde partie de la grande Revue. La perle de la collection est peut-être le *billet mensuel*. Nous ne pouvons entrer dans tous les détails. Daignent nos lecteurs se laisser persuader qu'il y a là les moyens pratiques de pousser les enfants dans les voies de la spiritualité.

Le R. P. Bessières, bien connu dans le monde de l'apostolat, a publié un *Directoire* des aumôniers, zélateurs et zélatrices; et le R. P. Derély, le directeur actuel de la Croisade, *un petit guide*, en 21 pages, à l'usage des mêmes, et qui est tout à fait au point.

Autour de la *Croisade* s'est constituée une *bibliothèque du Croisé*. Citons : *Le Roi de la Cité Merveilleuse* par la Mère Loyola ; *Pour communier*, méditations et actes, par le P. Chauvin, S. J., *Vous êtes à Jésus-Christ*, par le P. Rickaby, S. J. ; une collection dite « *Hostia* », une autre collection, « *Les amis du Cœur de Jésus* » ; *Si vis*, histoire d'une vocation par le P. Grousseau, S. J. ; *La plus belle vie*, par le P. Montillet, S. J. ; *Pour rester chaste* par le P. Pottin, S. J. ; *Pour bien passer ses vacances* ; et enfin un *Manuel des enfants pour leur communion* dans les paroisses et les écoles.

De la *Collection Hostia* nous citerons spécialement les deux séries de *Figures d'enfants* publiées par le P. Bessières sous le titre saintement capiteux *Inter Lilia*. Nous les citons parce que ce sont des documents vécus. La première série contient la courte vie de Louis Manoha (1904-1914), qui remplit à peu près le volume. La pièce principale de la deuxième série est la vie encore plus courte de Livietto (1910-1917). Ces deux biographies méritent d'être étudiées, comme le méritaitcelle de Guy de Fontgalland, celle d'Anne de Guigné. On y prend sur le vif l'œuvre du Saint-Esprit et de ses coopérateurs dans la formation des jeunes âmes à la vertu parfaite, à la sainteté.

Dignes également d'une étude, et chacune d'une étude spéciale, les trois biographies, publiées naguère par le Vénérable Dom Bosco, de Louis Comollo, de Dominique Savio, de Michel Magon.

Louis Comollo, condisciple du Vénérable, mourut élève au Séminaire de Chieri le 2 avril 1839, à l'âge de vingt-deux ans. Le Vénérable était plus âgé que lui de deux ans. On y voit, écrite par un saint, l'histoire d'un saint, mais d'un saint d'une trempe assez différente.

Dominique Savio est la plus pure expression de l'éducation Salésienne, le chef-d'œuvre du Vénérable. La cause du saint enfant est introduite à Rome, et elle marche de front, ou presque, avec celle de son Vénérable maître. Savio était né en 1841. Chose admirable, et qui nous paraît véritable, cinquante ans avant la grande et sainte Enfant de Lisieux, Savio préludait à l'esprit de sainte Thérèse. Lisez ce trait : « Depuis environ six mois il était à l'Oratoire, quand on fit un sermon sur la manière de se sanctifier. Le prédicateur avait développé ces trois pensées : C'est la volonté de Dieu que nous soyons des saints ; il est

très facile de se sanctifier; et une grande récompense est réservée à ceux qui auront été des saints. Cette prédication fut pour Dominique comme une étincelle qui tomba sur son cœur et l'enflamma d'amour pour Dieu. Pendant quelques jours il ne parlait plus; il était moins gai que de coutume. Ses camarades s'en aperçurent et moi aussi. Je crus d'abord que cela venait de sa mauvaise santé, et je lui demandais de quel mal il souffrait : — Je ne souffre d'aucun mal, mais plutôt d'un bien. — Que veux-tu dire? — Je veux dire que j'éprouve le désir et le besoin d'être un saint. Je ne croyais pas que ce fût si facile; mais maintenant je sais que la sainteté n'empêche pas la gaîté. Je veux être saint... » N'est-ce pas la découverte de la « Petite Voie », cette trouvaille : « Je ne croyais pas que ce fût si facile; mais maintenant je sais que la sainteté n'empêche pas la gaîté. Je veux être saint. »?

Le Vénérable Dom Bosco avait aussi écrit la biographie de Michel Magon. Michel Magon était né en 1845. Il mourut à l'âge de quatorze ans, trois ans après Dominique Savio, qui était mort à l'âge de quinze ans. Dominique fut toujours un ange. Pas Michel, le vrai type des petits « vauriens » que les Salésiens ramassent dans tous les ruisseaux des faubourgs. Une fois converti, Michel prit Dominique pour modèle et pour patron.

C'est encore d'un enfant de quatorze ans, mort presque sous nos yeux, le 8 mai 1924, que les Frères des Écoles Chrétiennes nous offrent la gracieuse et forte peinture. Jean Herrouin était un « petit novice ». Sa mémoire ne devait pas périr. Et les innombrables petits novices des chers Frères trouveront en lui un modèle, admirable et facilement imitable. Pour lui aussi, mais il était à l'école des « petites âmes », la sainteté était facile. Facile parce qu'aux saints il paraît facile d'être ni plus ni moins sublimes dans l'héroïsme. Ils ne verraient de difficulté qu'à décrocher la lune.

Et l'on ne saurait assez admirer de quelle ardeur, de quelle promptitude, de quelle ténacité, ces saintes petites âmes se jettent à la sainteté quand ils l'ont une fois découverte à leur portée. Jean Herrouin, quatorze ans, modèle des petits novices, Louis Manqha, dix ans, modèle des petits élèves de l'école primaire, Guy de Fontgalland, douze ans, ange des petits dans les collèges, Michel Magon et Dominique Savio, quatorze et quinze ans, modèles et patrons de tous nos enfants des œu-

vres,... et tant d'autres! Car pour un petit saint qui meurt, n'en est-il pas dix ou mille qui vivent? Et pour un dont l'histoire est narrée, n'y en a-t-il pas un grand nombre que nous connaîtrons seulement au ciel?

Il suffit de parcourir les Annales de la Propagation de la Foi ou de la Sainte Enfance, ou le Bulletin Salésien, et en général les Bulletins des œuvres, pour glaner des traits exquis, et quelquefois sublimes. Voici, par exemple, du P. G. Gibert, S. J., *Les Petits Chinois* ou la Sainte Enfance au vicariat de Nankin. Il n'est chose à la fois plus gracieuse et plus édifiante. Citons quelques lignes en exemple :

« La « mère européenne » (une religieuse Auxiliatrice du Purgatoire) est appelée auprès d'un enfant malade.

« Le petit Benoît, onze ans à peine, était en effet bien mal, fièvre typhoïde, le corps agité par des convulsions, la langue sèche et noire, il semblait ne plus comprendre, excepté lorsqu'on lui parlait de Notre-Seigneur et de la sainte Vierge.

« Le reste du temps il délirait.

« Il croyait répondre la messe, ou bien il priait pour la persévérance de ses parents dans la foi, car il lui semblait qu'on les conduisait au martyre.

« C'est que Benoît était un bon et pieux enfant.

« Chaque jour, avant sa maladie, il servait la messe du Père Recteur de Zi-Ka-Wei.

« Celui-ci lui donnait, comme aux autres servants, des bons points, qu'il pouvait échanger dans les boutiques du village contre toutes sortes de bibelots.

« Après plusieurs mois, Benoît rapporte au Père un gros paquet de bons points, en lui disant : « Père spirituel (c'est le nom que les chrétiens donnent au prêtre), je voudrais que vous me disiez une messe, une messe pour moi. » Le Père le lui promit et lui rendit les bons points.

« Qu'allait-il en faire? Il les contempla un moment, puis il alla acheter deux beaux cierges et les mit à l'autel du Sacré-Cœur.

« Benoît savait aussi faire des sacrifices. Un ami lui avait offert un jeu de dominos chinois.

« Il jouait avec un de ses frères aînés, quand la grand-mère leur dit : « Oh! mes petits enfants, vous vous amusez aujourd'hui; mais qui sait si, un jour, le jeu ne vous fera pas com-

mettre le péché! » (le jeu est une violente passion, très commune en Chine).

« Sans rien dire, Benoît ramasse les dominos, et vite court les jeter au feu : « Vois-tu, explique-t-il à son frère stupéfait, cela pourrait nous faire commettre le péché! »

« Maintenant, Benoît allait mourir... Ici le narrateur rapporte la guérison subite de Benoît par l'effet de l'eau de Lourdes.

« Peu de jours après, Benoît mangeait, buvait était plein de gaîté.

« — Tu comprends, lui dit la Mère, la sainte Vierge te rend la santé, pour que tu sois fervent chrétien et que tu la fasses aimer. Oui, dit-il, mais j'aurais été si content d'aller la voir au ciel!

« Et ses yeux se remplirent de larmes.

«... Quand je serai grand, ajouta-t-il, je me ferai prêtre, pour aider la sainte Église, et faire connaître la sainte Mère. Seulement j'ai peur de n'avoir pas assez d'intelligence. — Puisque la sainte Mère t'a donné la santé, elle peut bien aussi te donner l'intelligence. — Ah! oui! »

Être prêtre! C'était le rêve aussi de Louis Manoha, dès sa plus tendre enfance, le rêve de Michel Magon, de Louis Comollo, de Dominique Savio, et de Guy de Fontgalland! Jean Herrouin rêvait d'être religieux, Frères des Écoles Chrétiennes! Les Salésiens ont édité en français un petit livre de leur Vénérable Fondateur intitulé *Conseils à un jeune homme sur la pratique des vertus et le choix d'un état suivis de traits édifiants de la vie de saint Louis*. On voit que D. Bosco, sans hésiter, mettait ses enfants à l'école de saint Louis de Gonzague. Une Lettre récente du Saint-Père a, Dieu merci, vengé cet inconfusible modèle de la jeunesse. D. Bosco ne craint pas d'écrire de saint Louis : « Il ne donna aucune liberté à ses sens et poussa la délicatesse jusqu'à ne pas permettre à son valet de chambre de l'aider à s'habiller et à se déshabiller. Quoiqu'il fût encore si jeune, il se fit dès lors une loi sévère de ne jamais regarder une femme » (p. 60). En un autre endroit (p. 44) : « Saint Louis de Gonzague ne permettait pas qu'on vît ses pieds quand il se levait ou se couchait, et ne fixa jamais ses yeux sur le visage de sa mère. Un autre pieux jeune homme, à qui l'on demande pourquoi il observait une si grande réserve dans ses regards, répondit : « J'ai résolu de ne regarder aucun

visage de femme et de conserver mes yeux dans toute leur pureté, afin que leur première admiration soit pour la beauté sans tache de la Reine du ciel, si j'ai le bonheur d'aller la contempler en paradis. » Voilà la « sainteté facile » de Dominique Savio ! Et c'est par des conseils de cette qualité que le Vénérable D. Bosco séduisait la jeunesse, et d'un Michel Magon faisait un autre Dominique Savio ! Mettons-nous à l'école des saints, et mettons nos enfants à l'école des saints, si nous voulons former des saints.

F. Gellé.

Chronique de Liturgie

Autour d'une définition

Que les *Institutiones liturgicae* de M. Callewaert aient eu un assez franc succès, pour voir leur deuxième édition paraître après cinq ans à peine, nul n'en sera surpris, qui connaît la compétence du docte chanoine de Bruges, son autorité en matière liturgique, la valeur de ses écrits où l'érudit souvent et le théologien aide le liturgiste à ramener les âmes au culte vivant de l'Église. On peut considérer ce premier volume, dont la suite ne doit pas trop se faire attendre, car elle nous promet de précieuses monographies sur le Bréviaire, le Missel, le Rituel, l'Année liturgique, comme un ouvrage fondamental au cadre assez large pour comprendre tout l'essentiel. Il embrasse en effet, nos lecteurs le savent s'ils se souviennent que nous en avons parlé lors de la première apparition du volume, toutes les notions générales, depuis celle du culte jusqu'à la science liturgiqne et la méthode qui lui convient.

Un petit chapitre préliminaire établit et explique la définition de la liturgie. Avant de l'examiner, il est désirable de revoir un peu le reste, c'est-à-dire quatre chapitres bien venus que cent cinquante pages ont assez de mal à contenir. D'abord des précisions sur le culte liturgique : ses actes et son terme, son ministre, ses fins et ses fruits. C'est la partie de résistance, où l'auteur se rencontre volontiers à l'occasion avec Dom Beauduin et Dom Festugière ; mais les fortes assises théologiques et patristiques sur lesquelles on voit que s'appuie l'exposé, donnent, sinon plus de solidité réelle ou de richesse évocatrice, du moins plus d'apparence à ce travail mûri, qu'à leurs « essais ».

La variété des actes propres du culte et de ceux des vertus que la religion commande, est classée, dit-il, en trois catégories selon les rubriques et les livres liturgiques. A la liturgie du missel et du cérémonial des évêques correspond le saint sacri-

fice de la messe ; à celle du Rituel et du Pontifical, les Sacrements et les Sacramentaux ; à celle du Bréviaire et du martyrologe, la prière canoniale. Il apparaît ainsi, croyons-nous, que la liturgie n'est pas le culte public, mais qu'elle le suppose et l'ordonne ; en d'autres termes, le culte proprement dit n'est liturgique que par son organisation. Est-ce suffisant ? Nous en dirons plus loin notre pensée.

La prééminence du Sacrifice de la messe, sur tout autre acte de culte, souligne l'auteur, ne fait pas question. Tout se groupe autour de l'Eucharistie. « Synthèse du christianisme » et « consommation de tous les sacrements » administrés jadis, on le sait, inter missarum solemnia, la Synaxe eucharistique a donné naissance aux bénédictions, aux processions, à l'office divin, au jour du Dimanche et, sous sa forme liturgique, à la prédication pastorale. Cela est incontestable et capital : la prééminence de la messe, de l'acte sacerdotal du Christ est telle que sans elle *la liturgie* n'existerait pas. Pour cela précisément, on éprouve quelque appréhension à constater que la classification des actes du culte liturgique ne répond ici qu'à un principe d'ordre tout pratique. Ils n'y semblent pas hiérarchisés formellement. C'est peut-être que la liturgie devra laisser de côté la substance même de ces actes. Sans quoi, les sacrements et les sacramentaux, qui n'ont pas la même cause principale, doivent-ils être unis ? Et, au contraire : l'office divin, les formules de prières, les rubriques aussi, ne seront-ils pas plus logiquement groupés sous le nom générique de sacramentaux ?

D'autre part, comment se défendre de craindre que le rôle de l'Église, séparé et délimité de la sorte, ne puisse s'élever au-dessus d'une besogne d'organisation toute disciplinaire, officielle et authentique sans doute, mais extrinsèque au culte lui-même ? Pourrait-on dire alors, comme l'a si nettement établi Dom Festugière, que la liturgie « forme proprement l'âme de la mission qu'a reçue l'Église » et que cette misssion liturgique est de « continuer Jésus » à la fois réellement et mystiquement ? L'auteur le dira lui-même ; mais il semble qu'ici ou là une définition trop étroite ne lui laisse pas assez de liberté.

Le terme du culte liturgique, son « objectum cui primarium » est la Sainte et indivisible Trinité. Non que les Saints, Notre-Dame surtout, ne soient l'objet d'une vénération liturgique, puisque Dieu est admirable en eux ; mais c'est un objet

secondaire qui ne nous arrête pas absolument. Les honneurs liturgiques témoignés aux ministres en fonctions et même aux simples fidèles en vertu de leur appartenance au corps mystique du Christ nous arrêtent moins encore. Toute bénédiction, toute louange, toute offrande, ainsi que l'affirme notre doxologie tant de fois répétée, au Père, au Fils et à l'Esprit-Saint. Et, comme terme dernier du culte, les Personnes ne sont jamais séparées.

On pourrait le déduire de l'absence de fête en l'honneur du Père céleste. Car, s'il est possible d'honorer d'une fête spéciale la mission du Saint Esprit dans l'Église au jour de la Pentecôte, ou les mystères de la vie terrestre de l'Homme-Dieu, l'adoration n'arrive à la Première Personne, principe de la Trinité, que par la Seconde Personne, qui elle-même ne lui est unie que dans la Troisième. On peut le voir, surtout, aux prières strictement sacerdotales de la messe. Ces prières, jadis récitées elles seules exclusivement par le prêtre, constituent le dépôt sacré et, comme l'écrivait Dom Beauduin, « l'ossature de la liturgie eucharistique ». Actes liturgiques au plein sens du mot, puisque ces vénérables formules auxquelles toute l'Assemblée s'associe par des acclamations : l'*et cum spiritu tuo*, l'*Amen*, sont le langage propre de l'autel. Le ministre sacré les adresse au trône de Dieu (1) ; mais il suffit de se remémorer ces cinq groupes de formules qui sont l'essentiel de la messe et marquent ses étapes, pour constater que jamais le prêtre n'y omet de louer le Père, par le Fils et dans l'Esprit. Collectes, offrandes, Canon, fraction, Postcommunion ne connaissent pas, jusqu'au XIII^e^ siècle la moindre exception à cette loi liturgique. Les quelques oraisons adressées à la Personne du Fils par la suite, ne lui portent pas sérieusement atteinte.

Or ces formules, en nous prouvant que toute la Trinité est le terme de notre culte public, montrent également que les Personnes y sont toujours considérées selon les rapports qu'Elles ont entre Elles. Mieux encore : le Verbe incarné, qui reçoit les adorations, ne laisse pas de les présenter lui-même. Double rôle dans une seule Personne, dont le second, celui de Pontife et de Médiateur prévaut en somme, parce que « la

(1) « Nullus *ad altare* Patrem pro Filio vel Filium pro Patre nominet, sed semper orationem ad Patrem dirigat », disait le Concile de Carthage de 397.

liturgie tout entière suppose du Fils au Père des relations de dépendance en vertu de l'Incarnation, que jamais elle n'intervertit ». *Per Christum*, dit-elle invariablement ; et elle ajoute toujours *: qui tecum* vivit et regnat...

Le Christ, en effet — M. Callewaert l'expose dans la section suivante : du ministre principal et secondaire du Culte — doit par-dessus tout remplir sa fonction sacerdotale. Celui qui adore, celui qui offre et sans lequel toute offrande serait vaine, c'est Lui. L'Économie nouvelle s'est fondée sur ceci qu'un Dieu « récapitule » l'œuvre de la Création, rachète l'humanité et s'en constitue le chef pour rendre à la Trinité un culte digne d'elle, un culte parfait. Nul autre qu'un tel chef ne peut être le prêtre de ce culte ; nul autre, quoique ses actes sacerdotaux réclament pour être posés sur la terre et monter d'elle à Dieu, un sacerdoce visible et une source authentique, une mère visible de ce sacerdoce. Le Christ « perfectus homo » s'est donné une Épouse terrestre afin d'agir en elle et par elle et d'atteindre ainsi sa plénitude. « *Caput* in cælo est, *corpus* in terra, dit saint Augustin ; si enim *caput ille* est, *nos membra* : *totus* homo ille et nos ; *corpus* hujus capitis *Ecclesia* est ». Le Christ et l'Église sont indissolublement unis, et le sacrifice, tant qu'il sera possible — car il ne l'est que dans les conditions de la vie présente sous sa formalité de signe — sera leur acte commun : sacrificium *nostrum* in conspectu tuo... Le Sacerdoce de l'Église évidemment, est soudé à celui de l'unique Pontife ; il en est l'action subordonnée ; il en reçoit néanmoins toute la puissance, tout le courant de vie ; de sorte que tous deux ont un rôle actif, un rôle conjoint dans l'œuvre continue de la Rédemption. L'auteur peut bien dire que l'Église « ex officio ministra est cultus divini publici », s'il explique cette formule en ajoutant : « ipsa Ecclesia est quae offert, sacra dispensat, benedicit et orat... » Car voilà son rôle dans la liturgie : non pas simplement organiser le culte d'un autre, mais le rendre avec lui.

Pourquoi faut-il qu'une définition, plus habilement formulée (1) sans pour cela être élargie, veuille maintenir une cloison étanche entre culte public et liturgie, entre « la substance du culte » ou ce qui est d'institution divine, et les règles, les rites, les cérémonies, les formules qui sont l'unique part de

(1) La 1re édition disait : « organisatio ecclesiastica cultus publici. »

l'Église ? On définit : « *cultus publicus ab Ecclesia quoad exercitium ordinatus* ». Et l'on soutient, sur la foi des livres dits liturgiques qui n'ont d'autre but que d'établir l'ordonnance du culte public ; on soutient d'après l'usage romain qui appelle « Congrégation des Rites » celle qui est chargée de veiller sur la liturgie ; on soutient encore suivant le langage courant qui ne parle que d'un culte catholique et connaît deux liturgies, l'orientale et l'occidentale ; on soutient enfin par la nécessité de distinguer les branches des sciences ecclésiastiques, seule raison pratiquement valable à notre avis — que le domaine propre de la liturgie, c'est l'ordonnance du culte officiel dans l'Église.

De telles raisons n'ont paru convaincantes ni à d'autres ni à ceux mêmes qui, sauf ce point, admirent tout le livre. Il semble bien que s'y arrêter ce serait vouloir jouer sur les mots. Que, pour des motifs didactiques on laisse à différentes chaires l'enseignement de certains éléments de la liturgie qui touchent au dogme (sacrifice — terme du culte) ou à la morale (religion — sacrements) cela se conçoit. Il n'en est pas moins vrai que dissocier la notion du culte public et celle de liturgie, admettre théoriquement que le Seigneur nous ait laissé le précepte de la prière, les sacrements et un sacrifice qui devait être selon saint Augustin « le sacrifice quotidien de l'Église » et que tout cela puisse « ne pas répondre au concept de liturgie » c'est ramener la liturgie, ou peu s'en faut, aux proportions « d'une vaste mise en œuvre de rubriques ». L'auteur proteste vivement contre une telle assimilation, parce que, dit-il, les sacramentaux, rites propres de l'Église, ont une valeur qui vient d'elle — et, ayant valeur de signes à l'imitation des sacrements, ils garantissent, de par l'Église, la vertu du symbolisme liturgique ; ils portent à la prière et la rendent authentique.

Pour intéressant que ce soit, cela ne nous suffit pas. Nous croyons — et nombre de réflexions accommodantes de l'auteur nous confirment dans la pensée que les petites querelles de formules masquent une entente réelle — nous croyons que c'est de la notion de culte qu'il faudrait partir pour trouver le moyen de s'unir. Quand on dit que la liturgie est le « culte de l'Église » selon une définition qui n'a que le défaut d'être un peu brève ; ou mieux qu'elle est « *le culte public organisé par l'Église* », définition que beaucoup estimeront

suffisante et complète, on entend bien que le culte est l'ensemble des actes par lesquels l'homme reconnaît son entière dépendance de Dieu principe et fin de toutes choses. Or ces actes comportent non seulement l'exercice de la vertu de religion par lequel on rend à Dieu l'hommage qui lui est dû, « *exhibendo reverentiam* », mais aussi les actes par lesquels l'homme témoigne « subjectionem sui ad Deum », en se soumettant au divin, en recevant le divin : *assumendo aliquid divinum* (IIª IIæ, q. 81, a. 3 ad 2). Et saint Thomas, qui détermine ce double mouvement du culte, répète ailleurs plus clairement la même idée : « Divinus autem cultus consistit vel in *recipiendo* aliqua divina vel in tradendo aliis » (IIIª, q. 63, a. 2).

Ainsi déterminée, la notion de culte donne place, au même titre, d'abord au Sacrifice qui est l'acte suprême d'adoration, puis aux Sacrements, qui sans doute n'ont pas été institués premièrement pour honorer Dieu, mais témoignent cependant de la soumission et de l'hommage des hommes parce que les recevoir c'est accepter un bien divin et protester ainsi de l'excellence suprême de Dieu. Le Sacrifice et les Sacrements ont également le Christ pour cause principale. C'est pourquoi on les considérera non « comme les fondements dogmatiques et moraux du culte de l'Église », mais comme l'essentiel de ce culte. Et c'est du culte *de l'Église* qu'ils sont l'essence, parce que, nous l'avons dit, l'Épouse ne peut avoir une activité ni séparée, ni séparable de celle de l'Époux ; par *son* culte, plus encore que par toutes les manifestations de sa vie, *elle continue le Christ-Prêtre*. M. Callewaert, qui sait déjà, puisqu'il s'explique à dessein, les quelques divergences qui le séparent ici de tant d'admirateurs, n'ignore certes ni cette doctrine, ni l'appoint merveilleux qu'apporte à la liturgie une définition essentielle. Il en veut demeurer au « sens strict » et au cadre restreint qu'il s'est donné. Il admet d'ailleurs que ceux qui optent pour la formule brève de Dom Beauduin ou pour la suivante se donnent les coudées plus franches dans leur apostolat liturgique.

Cela est certain. Pour nous, la définition qui, procédant par genre et différence spécifique, établit exactement la notion de culte de façon à y faire entrer dans l'acte fondamental, qui est le Sacrifice unique du Christ, les actes cultuels dont le Christ est la cause principale et ceux dont l'Église est cause principale — puis laisse entendre que ce culte est dit public, parce

que authentiquement rendu au nom du Corps mystique par une hiérarchie de ministres qui tiennent tout de l'Église et sont, non des mandataires (1) des fidèles, mais des ministres élus de Dieu — enfin montre, dans l'organisation constante du culte public, une fonction juridictionnelle et plus peut-être la continuité de la fonction hiératique de l'Église, cette définition est la meilleure. Nous la garderons : le culte public organisé par l'Église.

Le lecteur ne conclura pas, des réserves faites, plus qu'il n'en faut conclure. Si l'auteur dit quelque part qu'un vrai traité de liturgie sans aborder *ex professo* ce qu'il appelle « les fondements théologiques » de la liturgie, ne saurait les négliger, il met le conseil en pratique. Loin de ressembler aux rubricaires étroits auxquels échappe l'âme des rites, il cherche constamment (outre ses beaux articles, de nombreuses notules et scholies le prouvent dans son ouvrage) à faire entrer la liturgie dans la vie spirituelle, à intensifier la vie spirituelle par la liturgie. Seulement, qu'il nous permette de donner à la liturgie — même si le mot ne doit sa faveur qu'à l'Humanisme — toute la richesse, toute la puissance, toute la beauté possibles.

Ceux qui poursuivront l'étude du « *de Sacra liturgia universim* (2) » y trouveront un raccourci fort précieux de l'histoire de la liturgie et un chapitre sur les sources de la liturgie romaine qui a été tenu parfaitement au courant des plus récents travaux.

Dom J. de Vathaire.

(1) Ceci dit, sans vouloir desserrer le lien qui unit le prêtre aux fidèles. Pris parmi eux, *leur* prêtre les représente et agit en leur nom, mais il ne reçoit d'eux aucun pouvoir, ni même à proprement parler, malgré leur concours au choix de l'Église, malgré leur participation au sacerdoce, aucun mandat.

(2) 2e édition, Beyaert, Bruges, 1925.

Causerie sur les Revues

Marie et le Sacerdoce.

Dans une modeste et minuscule revue, le *Bulletin de l'Adoration Réparatrice* publié par les religieuses de la rue d'Ulm, voici (juillet-août 1926) de fort belles pages sur Marie et le Sacerdoce. Elles sont dues à la plume d'un éminent professeur du séminaire français de Rome, le R. P. Le Rohellec, C. Sp. S. A elles seules elles indiquent le ton élevé et très doctrinal de cette petite publication, où, à côté de « causeries très simples », de « formules de prière » pour les lecteurs « moins ouverts et moins accessibles par l'intelligence », on trouvera des études, courtes en général, mais d'une théologie du meilleur aloi, qui ne peuvent être que tout profit pour les âmes. Le témoignage suivant en est la preuve : « En vivant (l'histoire des débuts de ce Bulletin), nous écrit la religieuse qui nous en adresse les deux dernières années, j'ai appris comment des lecteurs moyens pouvaient être amenés à goûter les sujets les plus relevés et à en tirer un réel profit pratique ; — comment aussi la doctrine thomiste pouvait faire son chemin — un magnifique chemin de lumière — dans certains milieux religieux où les études, hélas! ne sont pas en honneur ». Aussi sommes-nous heureux de signaler ce petit Bulletin aux lecteurs de la *Vie Spirituelle* (1).

« C'est à bon droit, écrit le P. Le Rohellec, que Marie est appelée *Reine du Clergé* et *Mère du Sacerdoce*. « Ces titres lui conviennent en toute vérité et dans le sens de la plus rigoureuse théologie ».

(1) *Bulletin de l'Adoration réparatrice*, 36, rue d'Ulm, Paris-V^e^. Un an, 3 fr.; 3 fr. 75 pour l'étranger. Chèque postal, Paris 345.35.

Après avoir rappelé que Jésus est *substantiellement* prêtre pour l'*éternité*, sans successeur, par son Incarnation et la consommation de son sacrifice *unique*, le R. Père établit que non seulement Marie « nous a donné Celui qui est, en fait, le Souverain Prêtre de la Nouvelle Alliance; mais (qu')elle nous l'a donné *dans sa qualité* même de prêtre ».

« 1. — Puisque Notre-Seigneur est devenu prêtre par l'acte même de l'Incarnation, il faut dire que son ordination sacerdotale a été célébrée dans le sein très pur de la Vierge Marie. Il fallait à cette célébration divine un temple saint, dont aucune ombre ne ternît la splendeur, enrichi des joyaux les plus précieux. Marie fut le sanctuaire virginal, amoureusement préparé par l'opération de l'Esprit-Saint, où s'accomplit le rite ineffable du sacre de Jésus comme Pontife Suprême.

« 2. — ... Mais elle ne fut pas un temple inerte, comme un ciboire de métal précieux ou comme une église bâtie avec des pierres matérielles ; elle fut un sanctuaire vivant, qui *coopéra librement à la sublime cérémonie*. Dieu a voulu que Marie concourût par sa charité à donner au monde un médiateur. En recevant le message angélique, elle vit, dans une lumière prophétique, par quel sacrifice devait être rachetée l'humanité coupable, elle vit la perpétuation de ce sacrifice dans l'Eucharistie jusqu'à la fin des temps, elle aperçut toute la suite des prêtres de la nouvelle alliance dont le sacerdoce devait prendre sa source dans le sacerdoce principal de son Fils. Tout cela était, pour ainsi dire, suspendu à sa miséricordieuse acceptation; c'est tout cela qu'elle voulut en s'associant au vouloir divin.

« L'ordination du Christ ne s'accomplit que lorsque Marie eut donné son consentement; c'est seulement quand elle eut prononcé son « Fiat » que l'onction divine se répandit sur la nature humaine pour l'unir hypostatiquement à la personne du Fils unique du Père. C'est ainsi que le sacerdoce du Christ dépend d'elle; et, par conséquent, il est vrai que le sacerdoce catholique, dérivé tout entier de celui du Christ, trouve son origine dans le « Fiat » de la Mère de Dieu.

« 3. — Bien plus, c'est la Vierge qui a fourni le *sujet de l'ordination*. C'est d'elle que le Verbe a pris cette humanité sur laquelle s'est écoulée, pour la pénétrer substantiellement, l'huile de la divinité. L'Homme-Dieu est prêtre selon la chair, et cette chair très sainte, il l'a reçue de Marie... La Vierge Marie n'est pas la mère d'un Fils qui sera fait prêtre, indépendamment d'elle après sa naissance; elle engendre Jésus dans sa qualité même de prêtre. Le caractère sacerdotal est inséparable de la nature humaine que Jésus a prise de Marie; il est prêtre de par sa conception dans le sein de sa Mère.....

« 4. — « Tout grand prêtre, dit saint Paul, a pour office d'offrir des oblations et des sacrifices. Il faut donc qu'il ait de quoi offrir » (Hebr., VIII, 3). Or c'est à la Vierge que le prêtre Jésus a emprunté de quoi offrir son sacrifice. La seule Hostie capable de satisfaire à la justice divine, c'est Jésus dans sa sainte humanité, avec ce corps et ce sang qu'il a pris dans les chastes flancs de Marie. Dans le Christ, le prêtre et la victime s'identifient. C'est Marie qui a fourni le sujet de l'ordination; c'est elle encore qui fournit la victime de l'holocauste.....

« Marie fut l'autel où notre Pontife commença d'accomplir l'acte principal de son sacerdoce, le sacrifice. Dès l'instant de l'incarnation, il s'offre à son Père, comme victime pour les péchés... (S. Paul aux Hébreux, X, 5-8).

« C'est cette même Hostie, fournie par la Vierge, qui est offerte au Cénacle et sur la Croix, dans l'acte suprême de l'immolation et dont l'oblation est chaque jour renouvelée sur nos autels par le ministère des prêtres..... »

Pour toutes ces raisons Marie est donc « justement appelée la *mère du sacerdoce* et la *reine du clergé* ». Et puisque « c'est par sa coopération à l'ordination sacerdotale de Jésus que Marie a mérité de devenir la distributrice de toutes les grâces que le Souverain Prêtre a acquises par l'acte essentiel de son sacerdoce, le sacrifice de la croix », « comment ne se réserverait-elle pas la grâce de choix de la vocation sacerdotale! » Les âmes pieuses doivent donc la prier instamment de répandre en abondance les grâces de vocation sur les générations nouvelles, et de susciter « des prêtres fervents, fermes dans la doctrine de foi, dévorés du zèle de la charité, prêts à s'offrir chaque jour en holocauste avec le Christ ». De même, « s'il veut se conformer au plan divin et rendre fécond pour les âmes le pouvoir qu'il a reçu, le prêtre doit recourir à Marie, rendre son sacerdoce dépendant de Marie. La dévotion à la sainte Vierge ne doit pas être seulement un épisode dans l'œuvre de sa sanctification; elle doit être la forme même de sa vie spirituelle ».

Mais ce n'est pas tout encore. De Marie prend aussi son origine ce « *sacerdoce royal* », participation du sacerdoce du Christ, dont sont revêtus tous les fidèles par le baptême où ils reçoivent un épanchement de son onction sacerdotale et en vertu duquel ils ont leur part active à l'oblation du sacrifice eucharistique.

« Aussi, conclurons-nous avec l'auteur de l'étude que nous résu-

mons, bien qu'elle ne soit pas prêtre par le sacrement de l'Ordre, la Vierge Marie a été remplie éminemment, dit saint Antonin, de tout ce qu'il confère de dignité et de grâce. Elle mérite d'être invoquée comme la *Mère du Sacerdoce*, parce que Dieu a voulu, par un dessein de sa bonté, qu'elle coopérât d'une manière instrumentale, mais très intime, à l'ordination du Christ Jésus, le chef unique du Sacerdoce catholique. »

Croissance et diminution de la charité

Parmi tant d'autres articles du même bulletin qui mériteraient d'arrêter l'attention, comme ceux du R. P. Venance, O. M. C., sur la charité, signalons la suite, plus récente, — puisqu'il faut nous borner, — parue sous la signature de Jean-Bernard. La charité en est encore l'objet : l'auteur y traite de la croissance et de la diminution de cette vertu. C'est un excellent commentaire théologique selon la doctrine de saint Thomas d'Aquin de ces deux textes des saintes Lettres : « Croissez *dans la grâce et dans la connaissance de Notre-Seigneur et Sauveur* » (II Petr., III, 18) — « *Confessant la vérité, continuons* à croître à *tous égards* dans la charité, *en union avec Celui qui est le chef : le Christ* » (Ephes., IV, 15).

Les lecteurs de *La Vie Spirituelle* connaissent la doctrine du Docteur Angélique sur cette question. Elle leur a été récemment et magistralement exposée par le R. P. Garrigou-Lagrange, O. P. L'étude de Jean-Bernard, écrite avant l'apparition de celle publiée par *La Vie Spirituelle*, pour n'avoir nullement la prétention de se comparer à celle de l'illustre maître, est néanmoins d'une excellente tenue théologique et mérite une mention spéciale dans cette chronique des Revues. Nous n'avons pas l'intention de l'analyser en détail : il n'est pas utile de redire à nos lecteurs ce qu'ils ont pu lire précédemment. Nous en signalerons toutefois un passage, tant à titre d'exemple qu'en raison de son importance pratique.

Ayant établi que tout acte de charité mérite l'augmentation de cette vertu, l'auteur se demande s'il s'en suit, qu'en fait, tout acte de charité contribue à l'augmenter immédiatement en notre âme. Non, répond-il :

« Seuls les actes d'une intensité supérieure à celle de la charité déjà possédée contribuent à la croissance *immédiate* de cette vertu.

« L'augmentation spirituelle de la charité, dit saint Thomas d'Aquin, est semblable à l'augmentation des qualités naturelles, leur origine respective demeurant par ailleurs bien différente. Il y a en effet entre l'ordre surnaturel et l'ordre naturel une harmonie nécessaire, basée sur l'infinie sagesse de Dieu; celle-ci n'est-elle point incapable de se contredire dans le gouvernement de ces deux ordres, dont elle est également la cause première et la Providence souveraine. Conformément à cette harmonie, les vertus infuses doivent garder avec les vertus simplement naturelles un parallélisme assez étroit, autant que le permet la divine constitution de l'ordre surnaturel : cette divine constitution ne s'oppose au parallélisme que sur un point, celui de l'origine des vertus naturelles et surnaturelles; à l'exception de cette caractéristique, il faut maintenir le parallélisme entre le mode d'augmentation des vertus naturelles et le mode d'augmentation de la charité.

« Or, suivant une loi psychologique généralement observée, une habitude vertueuse n'augmente en intensité que si les actes produits sont d'une intensité supérieure à celle de l'habitude; les actes d'une intensité simplement égale ne font que disposer d'une façon plus ou moins prochaine à l'accroissement de cette habitude; quant aux actes d'une intensité inférieure, ils prédisposent plutôt à sa diminution. »

On eût peut-être désiré ici quelques lignes indiquant comment est possible un acte surnaturel d'une intensité supérieure à la vertu qui en est le principe : la *grâce actuelle*, aurait-on pu dire, comble cet hiatus qui semble exister entre la charité et son acte. Mais poursuivons cette analyse psychologique :

« Le Docteur Angélique pousse encore plus loin le parallélisme déjà établi : « L'augmentation spirituelle de la charité ressemble d'une certaine manière à la croissance corporelle. Or l'augmentation corporelle chez les animaux et dans les plantes n'est pas un mouvement continu, de sorte que si un être prend un certain accroissement dans tel espace de temps donné, il soit nécessaire qu'il augmente proportionnellement en chacune des parties de ce temps... »...

« Il en est de même pour la charité : non point qu'un acte quelconque de charité fasse croître cette vertu d'une façon actuelle; mais n'importe quel acte de charité dispose cette même vertu à augmenter : de la sorte, un seul acte de charité rend l'homme plus prompt à agir derechef selon cette vertu; et la facilité de renouveler cet acte grandissant de plus en plus, l'homme s'échappe en un acte d'amour plus fervent, qui marque son effort vers le progrès de la charité; et alors celle-ci se trouve augmentée de façon actuelle. »

Cette admirable doctrine n'est nullement en contradiction avec l'axiome spirituel, répété à l'envi par saint Bernard et avant lui par

certains Pères de l'Église : « Dans la voie de Dieu, ne pas avancer, c'est reculer » ; car « une âme, dit encore saint Thomas, avance dans la voie de Dieu, non seulement lorsque d'une façon actuelle elle croît en charité, mais aussi, pendant qu'elle se dispose à cette croissance. » La raison nous en est fournie plus haut par le Docteur Angélique lui-même : tout acte de charité est une œuvre bonne et salutaire; par voie de mérite, il dispose à l'augmentation de cette vertu, comme il dispose d'ailleurs à la possession de la vie éternelle. Cependant au point de vue psychologique, il n'en reste pas moins vrai qu'un acte de charité produit avec tiédeur, — si minime soit-elle —, dispose plutôt à une diminution de cette vertu, puisqu'il est en-deçà de ce que la charité peut accomplir, ou même a déjà effectué en d'autres circonstances.

Dans le second cas, c'est-à-dire dans l'hypothèse où la causalité divine s'exerce par l'intermédiaire des sacrements, la croissance de la charité suit la mesure de nos dispositions actuelles.

Par exemple, une âme s'approche du sacrement de Pénitence ou d'Eucharistie; elle fait, en recevant la grâce de ce sacrement, un acte de charité d'une intensité supérieure à l'état de la vertu déjà possédée; en conséquence, elle obtient outre l'augmentation extra-sacramentelle (dont nous venons de parler) et qui se trouve toujours équivalente à l'intensité de l'acte de charité, une augmentation dite sacramentelle : cette dernière dérive immédiatement du sacrement reçu, canal authentique et cause réelle de la grâce divine; néanmoins, elle reste toujours proportionnée au degré de ferveur actuelle du sujet.

Si au contraire l'âme s'approche du tribunal de la pénitence ou de la sainte Table avec des dispositions suffisantes pour la réception licite du sacrement, mais imparfaites, c'est-à-dire inférieures à l'état habituel de sa charité, qu'adviendra-t-il? — Seule l'augmentation sacramentelle, n'étant empêchée par aucun obstacle complet, viendra s'ajouter à la charité déjà possédée; mais cette augmentation sera nécessairement restreinte, dans une mesure qu'il est impossible de déterminer avec précision et certitude.

Voilà pourquoi, sans jamais nous endormir sur tel ou tel degré de charité habituelle, nous devons au contraire nous exciter chaque jour à une ferveur plus grande; à cette condition, nous pourrons nous appliquer la parole de l'Apôtre aux Philippiens (III, 12) : « Ce n'est pas que j'aie déjà saisi le prix, ou que j'aie déjà atteint la perfection; mais je poursuis ma course pour tâcher de le saisir, puisque j'ai été saisi moi-même par le Christ. » (juillet-août)

Souhaitons de voir cet enseignement si profond, encore inachevé pour ce qui concerne la diminution de la charité (voir Bulletin de septembre-octobre), se compléter sans tarder.

La Réparation.

La revue *Le Carmel*, Bulletin mensuel du Carmel de France et de son tiers-ordre (1), publie dans son numéro d'octobre une solide étude sur la *réparation*. L'auteur, le R. P. Élisée de la Nativité, O. C. D., y étudie, d'après saint Thomas et ses illustres commentateurs carmes, les théologiens de Salamanque, « le fondement doctrinal sur lequel se base cet acte spécial de la charité chrétienne ».

Après avoir rappelé que nous devons coopérer à l'œuvre du Christ qui a souffert et est mort pour nous racheter, si nous voulons recevoir l'application de ses mérites, il se demande comment expliquer que nous puissions coopérer à l'œuvre rédemptrice de Notre-Seigneur non seulement pour nous, mais aussi pour celui qui n'y coopère pas, par ignorance, par négligence ou par mépris?

Deux moyens sont à notre disposition : la *prière* et la *satisfaction*.

La prière d'abord :

« Si nous prions pour une âme encore en état de grâce, mais qui n'accomplit pas tous ses devoirs et vit dans la tiédeur, l'efficacité de notre prière se tire de la solidarité qu'établit entre les justes la Communion des Saints. Cette âme fait encore partie du Corps Mystique du Christ dont elle est un membre vivant : entre elle et tous les justes existe un lien réel. »

La question est plus complexe s'il s'agit des pécheurs, ennemis de Dieu :

« Le premier bien à leur obtenir est évidemment la vie de la grâce. Saint Thomas traite cette question dans l'article de la Somme théologique où il se demande « si le juste peut mériter à autrui la première grâce », c'est-à-dire la conversion. Pour résoudre ce problème, le Docteur Angélique distingue tout d'abord le *mérite de condignité*, ou de stricte justice, et le *mérite de convenance*... D'où il découle que, par mérite de condignité et en stricte justice, nul ne peut mériter à autrui la première grâce à l'exception du Christ qui seul a été établi Chef de l'Église, qui a reçu pour mission « d'amener dans la gloire des fils nombreux »... Mais à nous il reste le moyen de gagner pour autrui la première grâce par mérite de convenance.

(1) 122, rue d'Esquermes, Lille. Un an, 10 francs; étranger, 12 francs.

En priant pour le prochain nous usons bien de notre vertu, et Dieu, qui ne peut se laisser surpasser en bonté, agit selon l'excellence d'une vertu supérieure à la nôtre, il exauce notre prière, parce qu'il y a une certaine convenance à exaucer celui qui prie pour autrui...

L'âme réparatrice peut donc mériter la conversion d'un pécheur par mérite de convenance, et, sachant que ce mérite se fonde sur les mérites du Christ à la réparation duquel elle coopère, elle aura à cœur de s'unir toujours davantage au Christ par le lien de la charité afin de rendre sa propre intervention plus efficace. Elle accomplira toute sorte d'œuvres pénales dont l'amour lui dictera le choix ou qui viendront s'imposer d'elles-mêmes par une disposition spéciale de la Providence : si la valeur de la prière augmente dans la mesure où s'augmente la charité, rien n'accroît la charité comme la mort à soi-même et tout ce qui crucifie. »

L'âme réparatrice peut encore aider le pécheur à *satisfaire* à la justice divine. D'après saint Thomas et les meilleurs théologiens, on peut satisfaire ainsi non seulement pour les âmes retenues dans les flammes du purgatoire, mais aussi pour les vivants, qui peuvent encore satisfaire pour eux-mêmes.

« Pour que la satisfaction de l'un puisse effacer la peine d'un autre, il suffit que cette satisfaction égale la peine à remettre et que cette substitution soit acceptée par Dieu. Or, qu'est-ce qui empêche la satisfaction d'un juste d'égaler en valeur la peine imposée à autrui, puisque cette peine est temporelle, c'est-à-dire limitée en durée comme en intensité ? Si je puis apporter une satisfaction proportionnée à la peine que j'ai méritée par mon péché, il est certain qu'un autre peut apporter une satisfaction d'égale valeur. Bien plus, si une âme très avancée en charité satisfait pour une autre moins riche en amour, la première peut satisfaire par des œuvres pénales moins nombreuses et moins crucifiantes. La satisfaction de l'un peut donc en soi effacer la dette d'un autre si Dieu accepte cette substitution, et Dieu l'accepte sûrement, « car, dit saint Thomas, pour ce qui regarde la rémission de la peine, l'acte de l'un peut être appliqué à un autre moyennant la charité qui nous rend tous un dans le Christ »...

Lorsqu'une âme réparatrice ne veut pas se contenter de ramener le pécheur à Dieu, mais désire aussi satisfaire pour ce pécheur et tout remettre dans l'ordre, qu'elle sache que l'on peut satisfaire pour le prochain par toute œuvre pénale, même déjà obligatoire, même si le prochain possède tous les moyens de satisfaire facilement ; qu'elle sache aussi que lorsque la valeur de la satisfaction atteint le degré de peine imposée, elle mérite d'effacer cette peine, non plus par mérite de convenance, mais par mérite de condignité, c'est-à-dire en stricte justice. »

Telle est la mission, en soi si pénible à notre nature, dont se charge l'âme réparatrice. Où ira-t-elle puiser les forces nécessaires à son accomplissement ? Au pied de la Croix, tout près de la Vierge Marie ; au saint Sacrifice de la Messe, où elle communie, et s'immole avec la divine Victime, enfin dans la dévotion au Sacré-Cœur, dont la réparation est la fin secondaire.

Sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus et l'Eucharistie.

Signalons aussi, dans la même revue (septembre 1926), les pages que le P. Bruno de Jésus-Marie, O. C. D., consacre à sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus et l'Eucharistie. Il y montre Thérèse se préparant à sa première communion, « en suivant l'inspiration de « Jésus qui enseigne sans bruit de paroles » ; en d'autres termes, « en vivant habituellement sous la motion spéciale de l'Esprit-Saint. Vivre sous cette motion, vivre mystiquement, ce sera de plus en plus l'unique ambition de celle qui se sentait « la confiance audacieuse de devenir une grande sainte ».

Déjà au jour même de cette première communion tant désirée, on trouve chez elle « les caractères essentiels de l'oraison mystique d'union décrite par sainte Thérèse au chapitre seizième de sa *Vie* et dans le *Château*, V^es^ Demeures, chapitre premier. La petite Thérèse a la certitude d'avoir été unie à Notre-Seigneur ». Parlant de sa seconde communion, elle dira : « Mes larmes coulaient avec une ineffable douceur, je me rappelais et répétais sans cesse les paroles de saint Paul : Ce n'est plus moi qui vis, mais Jésus-Christ qui vit en moi. » « Mon cœur s'enflamma d'un vif désir de la souffrance, dira-t-elle dans une autre action de grâces, avec la certitude intime qu'il m'était réservé un grand nombre de croix. » « Le germe surnaturel reçu, l'*initiation* baptismale, s'est donc « admirablement développé. La grâce mystique jointe à la réception du sacrement de la *consommation* en est le fruit normal. »

Désormais « le progrès de l'Amour divin chez sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus s'accélérera dans la mesure où elle se rapprochera de Dieu, centre du monde spirituel. Par un jeu merveilleux de causes, la réception de l'Eucharistie augmentera sans cesse la charité de la jeune carmélite, et l'ascension progressive de son âme vers « le sommet de la montagne de l'A-

mour », lui donnera d'être transformée en Jésus toujours plus intimement à chaque communion. »

Avec l'amour croît en elle le désir de souffrir. Elle sera pleinement exaucée. Elle souffre non seulement de ne pouvoir recevoir la sainte communion autant qu'elle le désire, mais « à ce purgatoire d'Amour, Dieu va joindre une nuit de l'esprit, rédemptrice pour « les âmes sans foi et sans espérance », crucifiante pour Thérèse ».

Son amour ardent pour la sainte Eucharistie, qui lui fait rechercher la souffrance, la fait donc entrer pleinement dans la profondeur des sentiments de Jésus victime. Bien plus, il la fait pénétrer dans l'âme de Jésus Prêtre : « Elle savait qu'elle participait comme tous les chrétiens au *sacerdoce royal* du Christ. Il ne lui suffisait pas. Elle se sentait « la vocation de prêtre » et s'écriait : « Avec quel amour, ô Jésus, je vous porterais dans mes mains lorsque ma voix vous ferait descendre du Ciel! Avec quelle joie je vous donnerais aux âmes! Aussi Thérèse eut-elle toute sa vie comme un regret de se trouver forcément exclue de la milice sacrée. C'est pourquoi, naïvement, elle s'avouait « heureuse de mourir à 24 ans, parce qu'avant cet âge on n'est généralement pas ordonné prêtre. Et dans son audace candide elle s'imaginait que « ceux qui l'auront désiré sur la terre jouiront au ciel des privilèges du sacerdoce ».

On comprend après cela « qu'elle voulut à tout prix la sanctification du clergé ». Elle est d'ailleurs entrée au Carmel « *afin de prier pour des prêtres* ». Aussi que n'obtiendront pas ceux-ci, de son intercession, pour leur propre sanctification!

F.-X. Maquart,
Prof. au Grand Séminaire
de Reims.

Pour la lecture spirituelle

Le Cercle thomiste féminin de Paris et ses cahiers.

Ce n'est pas aux lecteurs de *La Vie Spirituelle* qu'il faut prouver l'utilité, pour la vie intérieure, de l'étude de la théologie, en particulier de l'étude du Docteur commun de l'Église, saint Thomas d'Aquin.

Nous croyons rendre service à beaucoup en signalant une œuvre et une revue dont tout le but est de donner une forte culture doctrinale, selon les méthodes de saint Thomas. Un tel enseignement, qui est nettement orienté au développement de la vie intérieure, peut être un excellent complément à *La Vie Spirituelle*.

Le *Cercle thomiste féminin*, qui a son siège, 20, rue Monsieur, à Paris, est dirigé par le R. P. Peillaube, doyen de la Faculté de Philosophie à l'Institut Catholique de Paris.

Des *Cours* y sont donnés tous les lundis, à 2 heures 1/2, de novembre à juin. Ils se sont ouverts cette année, le 8 novembre, par une conférence du R. P. Peillaube sur *la formation thomiste et la vie spirituelle*. Ils se poursuivent sur les sujets suivants : *Philosophie thomiste*, par MM. Simeterre, Pécoul, Dwelshauvers, professeurs à l'Institut Catholique; *Théologie morale, les passions dans la vie morale*, par le R. P. Noble, O. P., prieur du Saulchoir; *Théologie dogmatique, l'Incarnation, la psychologie humaine du Christ Jésus*, par M. l'abbé Lallement, professeur à l'Institut Catholique; *Écriture Sainte, l'Épître de saint Paul aux Romains, sa doctrine d'après saint Thomas*, par M. l'abbé Maquart, professeur au grand séminaire de Reims; *Psychologie pédagogique, quelques problèmes actuels en matière d'éducation*, par M. l'abbé Jeanjean, professeur à l'Institut Catholique.

Pour assurer l'orientation de l'enseignement vers la vie intérieure, le Cercle organise des *Retraites mensuelles*, dans la matinée du troisième mercredi du mois. A 8 heures, messe,

instruction; petit déjeuner en commun, et en silence; puis méditation et examen de conscience. La matinée de retraite est terminée à 10 heures 3/4.

Un *Ouvroir liturgique* réunit une fois par semaine, le vendredi après-midi, les adhérentes qui veulent travailler en commun pour les églises pauvres et les missions, sous la direction artistique des Bénédictines. C'est l'occasion, en faisant une bonne œuvre, de se rencontrer. On profite aussi d'une *Causerie liturgique* et quelquefois de conférences sur l'art religieux; ainsi, le 12 novembre, Mlle V. Reyre a traité de *La recherche d'un art chrétien* (avec projections); le 15 janvier, Mlle Alice Lefèvre parlera sur *Le chant grégorien et la prière.*

Le Cercle publie une revue : *les Cahiers du Cercle thomiste féminin* (1). Les Cahiers reproduisent les cours donnés au Cercle, l'instruction et la méditation de la Retraite mensuelle, les causeries liturgiques et les conférences de l'Ouvroir. Ils permettent ainsi de suivre l'enseignement à distance. Ils organisent une initiation par correspondance aux sciences sacrées, pour les personnes isolées ou réunies en Cercles d'études thomistes. Les professeurs indiquent des sujets de travail sur leur cours; les Cahiers donnent des plans de cercle d'étude. Travaux individuels et rapports des cercles peuvent être envoyés à Paris pour correction. Les Cahiers ont aussi commencé, en octobre 1926 la publication d'une série de monographies, environ 30, sur la spiritualité catholique et ses différentes formes. Ils donnent une bibliographie critique des ouvrages récents touchant aux matières enseignées.

Plusieurs Cercles se sont déjà constitués en France et à l'Étranger, en liaison avec le Cercle de Paris, soit Cercles d'enseignement, soit Cercles d'études utilisant les Cahiers.

L'entreprise pouvait au début paraître chimérique. Mais l'expérience, qui est la grande maîtresse de la vie pour nous apprendre ce qui est possible et ce qui ne l'est pas, ce qui est bienfaisant et ce qui est vain ou inutile, a donné raison au R. P. Peillaube et à ses collaborateurs. L'œuvre vit, elle se développe, elle rayonne au dehors. Les nombreux travaux envoyés

(1) Revue mensuelle; les abonnements partent d'octobre, 20 francs par an pour la France, 40 francs pour l'Étranger. Chèques postaux, Paris 790-22, Mlle Roze Alice, 43, rue Saint-Placide, Paris-VI[e].

au Cercle montrent que l'enseignement est correctement assimilé, avec un vrai profit. S'adressant à des personnes du monde qui veulent s'initier aux sciences sacrées, les professeurs ont le plus grand souci de la clarté. Ils sont suivis.

Le succès d'un tel enseignement est une marque de notre temps, et c'est un grand réconfort.

« *Jusqu'à la fin du monde* »

Voici un livre écrit par un athée converti (1), qui est devenu, à l'école de la souffrance, par la grâce de Jésus-Christ, une âme d'oraison. On nous dit que ces pages ont ramené vers Dieu ainsi que d'autres livres du même auteur, plusieurs égarés. C'est bien en effet la douce lumière de vie dont ils ont besoin pour les disposer à recevoir surnaturellement la bonne nouvelle de l'Évangile. C'est à la fois très simple, très pur, très élevé, très persuasif et de nature à faire à toutes les âmes qui le liront, aux commençants et aux avancés, un bien profond.

Le préambule nous rappelle que Jésus continue de vivre dans son corps mystique, qu'il reproduit dans les saints sa vie d'enfance, sa vie cachée, sa vie douloureuse, et qu'en un grand nombre d'âmes il subira son agonie jusqu'à la fin du monde. Dieu octroie à ces âmes la grâce de la souffrance quotidienne et leur inspire la volonté de l'unir aux souffrances du Rédempteur, qui, en un sens, durent ainsi jusqu'à la fin des temps (2).

Ce qui suit, « *Dans la forêt de l'oraison* », montre comment, pour opérer la conversion de l'auteur, Dieu le prit d'abord par le sentiment irrésistible de sa présence, puis par la contemplation de sa parfaite beauté. Ensuite il lui fit entrevoir les attraits

(1) *Jusqu'à la fin du monde*, par Adolphe Retté. Paris, Albert Messein, 19, quai Saint-Michel, 1926. 9 fr.

(2) A ce sujet, l'auteur, p. 11, rappelant les paroles du *Mystère de Jésus* de Pascal : « *Prie avec confiance, comme pour moi* », dit : « Le Sauveur s'y assimile à l'âme en détresse qui l'implore ; il imprime en elle son image. Renvoyant au ciel sa divinité, il ne veut plus être qu'un débris d'homme très humble et très faible et qui demande qu'on prie pour Lui... » — On comprend ce que veut dire Retté, mais dans sa dernière phrase on préférerait : « Voilant sa Divinité..., il demande qu'on prie comme pour Lui », c'est en effet prier pour le corps mystique.

et les bienfaits de la vertu et suscita en lui le besoin très vif de se purifier par la pénitence pour approcher de la Sainte Table.

La même note se retrouve dans les pages suivantes :

Le bon Samaritain est le récit très captivant de l'histoire de trois âmes, qui reproduit dans le monde actuel la parabole évangélique. Le prêtre, qui descend de Jérusalem vers Jéricho, est ici un abbé Dieuze, qui administre de façon correcte sa paroisse, mais qui se laisse séduire, en recevant un petit héritage, par le démon de l'avarice. Le lévite est un jeune séminariste, à qui la lecture des œuvres de Kant fait oublier l'Évangile. Le bon Samaritain est un pauvre cantonnier, cruellement maltraité, à qui personne n'a jamais parlé de Dieu, mais qui apprend dans la souffrance à lui ouvrir son âme toute grande, et qui reconnaît le Christ dans un pauvre mourant, que ni le prêtre ni le lévite n'ont secouru.

Ce récit est d'une grande beauté ; il porte les âmes au recueillement, à la prière, au repentir, à une très grande charité.

La même vérité profonde se retrouve dans les autres reflets des Évangiles : la postérité de Nicodème et les disciples d'Emmaüs, et aussi dans le récit de la conversion *in extremis* du braconnier Rablot.

Les dernières pages : *Au jardin de la souffrance*, nous font connaître l'âme d'un solitaire, ami de Retté, auquel il donne le nom de Lapillus. Malade depuis de longues années, il plut à Notre-Seigneur de lui faire appliquer à autrui le bénéfice de de toutes ses souffrances ; il les applique surtout aux agonisants. Cette lumière lui fut donnée un soir où il lisait les débuts de la deuxième Épître aux Corinthiens : « Béni soit Jésus-Christ, qui nous console dans toutes nos afflictions, afin que nous puissions, nous-mêmes, consoler aussi ceux qui sont sous le poids de toutes sortes de maux. Car comme les souffrances du Christ abondent en nous, c'est aussi par le Christ que notre consolation abonde. Si nous sommes dans l'affliction, c'est pour votre encouragement et votre salut. »

Ces phrases brûlantes portèrent dans l'âme de Lapillus une chaleur et une clarté soudaine. Il sentit que la solidarité des fidèles se manifeste surtout par l'entr'aide dans la souffrance, et que de la sorte « ils accomplissent, comme le dit saint Paul, ce qui manque aux souffrances du Christ, dans son corps qui est l'Église ». L'assurance lui fut donnée que la consolation abonderait en son âme à la mesure de son sacrifice, et il se mit

à l'œuvre sans retard. Souvent au réveil, il demande : « Seigneur, au service de qui devrai-je souffrir aujourd'hui ? » La réponse vient en général tout de suite et parfois d'une façon bien inattendue.

Lisez ce beau livre de cet athée converti, qui s'achève par une prière au petit Enfant de Bethléem. Il a éclairé plusieurs âmes en détresse et il en éclairera d'autres. Elles entendront le message et accompagneront Retté jusqu'à la crèche, où les appelle l'Enfant-Jésus ; elles iront même jusqu'à la Croix et comprendront en quel sens il est vrai de dire : « Jésus est en agonie jusqu'à la fin du monde ; il ne faut pas dormir pendant ce temps-là. »

Rome, Angelico.

fr. Rég. Garrigou-Lagrange, O. P.

Spiritualité carmélitaine (1)

C'est une heureuse idée qu'a eue le P. Théodore de Saint Joseph de nous donner cette traduction française de l'*Instruction des Novices* écrite au début du XVII[e] siècle par le vénérable Jean de Jésus-Marie, premier maître des novices des Carmes déchaussés de la Congrégation de Saint-Élie et préposé Général de son Ordre, le même qui a laissé une courte mais très substantielle et très savoureuse *Theologia Mystica* rééditée il n'y a pas longtemps par Herder.

Le présent ouvrage est d'ordre ascétique, plutôt que mystique, il traite successivement de la mortification des passions et de la pratique des vertus théologales et morales, en suivant à peu près l'ordre adopté par saint Thomas dans sa Somme Théologique. C'est dans un but tout pratique, pour la direction des débutants, que sont rédigés ces chapitres ; aussi descendent-ils assez souvent aux cas concrets, aux actes particuliers intérieurs et extérieurs des différentes vertus.

Mais comme l'âme de toutes les vertus est l'amour de Dieu, qui se nourrit dans la prière, le vénérable Jean de Jésus-Marie, dans la dernière partie de cet ouvrage, traite de l'oraison. La

(1) *Instruction des Novices* par le vén. Jean de Jésus-Marie. Traduction et notes par le P. Théodore de Saint-Joseph, C. D., Imprimerie coopérative, Courtrai, 1926 (sans indication de prix).

part prépondérante y est donnée aux affections, comme le demande sainte Thérèse, et l'oraison même des novices est orientée vers la contemplation. Il est dit au chapitre XXIV de la 2e partie : « Parmi les béatitudes, il faut rapporter à la pureté du cœur la contemplation divine, qui est un acte de l'intelligence attentive aux spectacles de l'éternité et suspendue par l'admiration. Cet acte est produit par le don de sagesse, le plus excellent de tous les dons, et il constitue la fin principale de notre Institut. Il consiste dans une connaissance de Dieu très pure et accompagnée d'une ineffable douceur, en sorte que la contemplation est une image fidèle de la vraie et céleste béatitude. Nous n'en dirons rien ici, parce que cette matière est au-dessus de la portée de nos jeunes frères, qui, néanmoins, doivent exciter en eux le désir d'y tendre. Nous voulons cependant les avertir que ce bien ineffable est accordé dans cet exil à ceux qui luttent vaillamment; qu'ils le sachent, afin qu'animés au combat, ils tournent sans relâche leurs aspirations vers les délices de la contemplation. » Le P. Théodore met très justement en note qu'il s'agit bien ici de la contemplation infuse, qui apparaît ainsi dans la voie normale de la sainteté, comme nous l'avons toujours enseigné.

Cet ouvrage, écrit pour les novices carmes déchaussés, peut parfaitement servir à la formation des novices des autres Instituts religieux; il n'y a guère que la IVe partie qui est réservée aux exercices propres au Carmel. Nous le recommandons vivement à tous les maîtres et maîtresses de novices.

Un autre ouvrage (1), écrit en latin en 1607, du même vénérable auteur, apprend au maître des novices comment il doit former ses novices à la pratique des vertus et de l'oraison. L'auteur, dans la première partie, insiste d'abord sur l'humilité et la douceur. La seconde est consacrée à la grande vertu de prudence, à laquelle Jean de Jésus-Marie donne la même place très importante que saint Thomas. Il montre ce que doit être la prudence du maître des novices à l'égard des novices plus jeunes, à l'égard de ceux qui sont plus âgés et plus instruits, ou même de ceux qui ont exercé des charges avant d'entrer en religion. Il insiste sur la prudence à apporter dans la

(1) *Instruction du Maître des novices* (même librairie, sans indication de prix).

direction, pour éprouver les novices, pour les soutenir dans les périodes de tentation, pour les porter à une générosité persévérante en tenant compte de la diversité des tempéraments et des caractères, et aussi de celle des grâces.

La troisième partie concerne les instructions à donner aux novices, leur distribution, les différentes manières de les faire; les fruits qu'elles doivent produire et les écueils à éviter.

La quatrième partie indique différentes pratiques utiles : choix d'une vertu à pratiquer chaque mois, ou chaque semaine, préparation à la profession. Le tout est exposé avec piété et onction.

Écrite pour les maîtres de novices du Carmel, cette *Instruction* fut accueillie par d'autres Ordres et suivie comme un manuel de profonde sagesse. C'est rendre un service aux communautés religieuses que d'en avoir publié cette nouvelle traduction.

fr. R. GARRIGOU-LAGRANGE.

Avec la permission des Supérieurs.
Imprimatur : E. TOUZE, V. g. Forojul.

Le Gérant : E. AUBIN. Imp. E. AUBIN. — LIGUGÉ (Vienne).